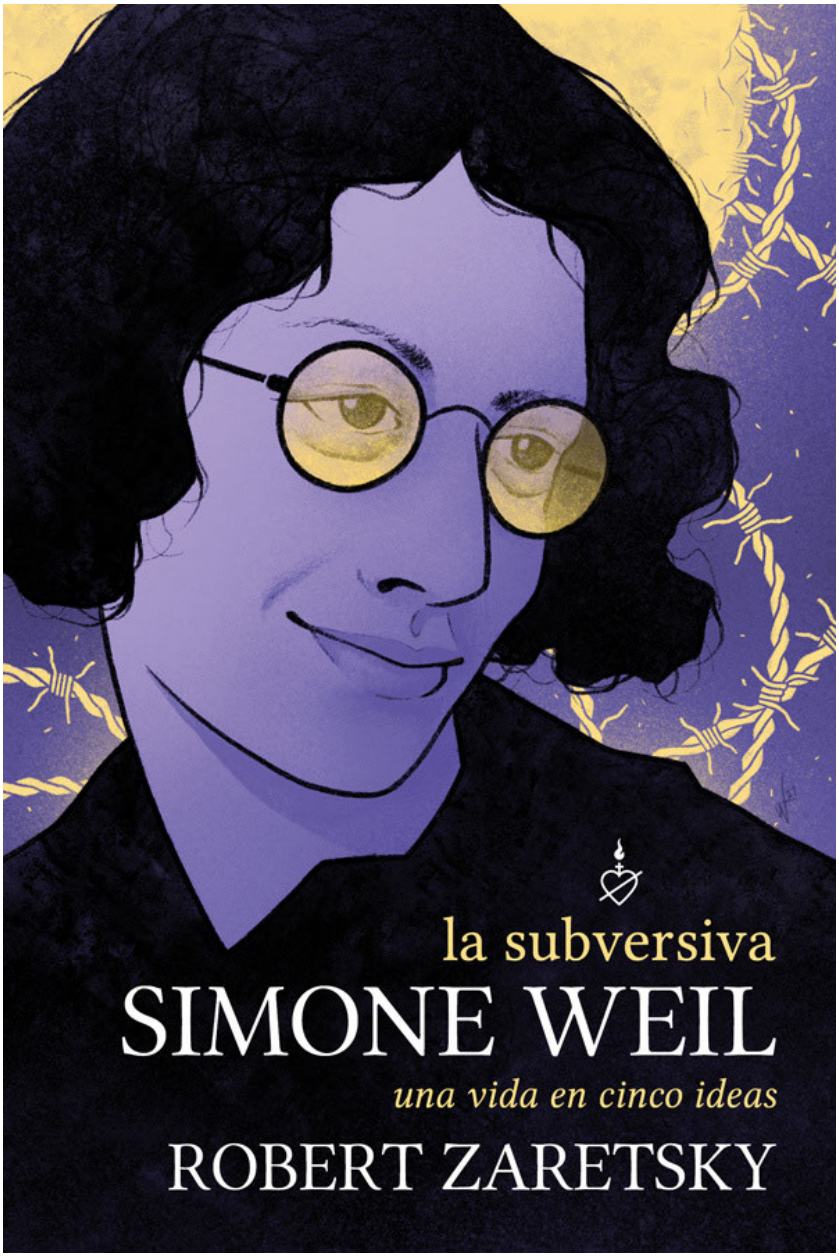
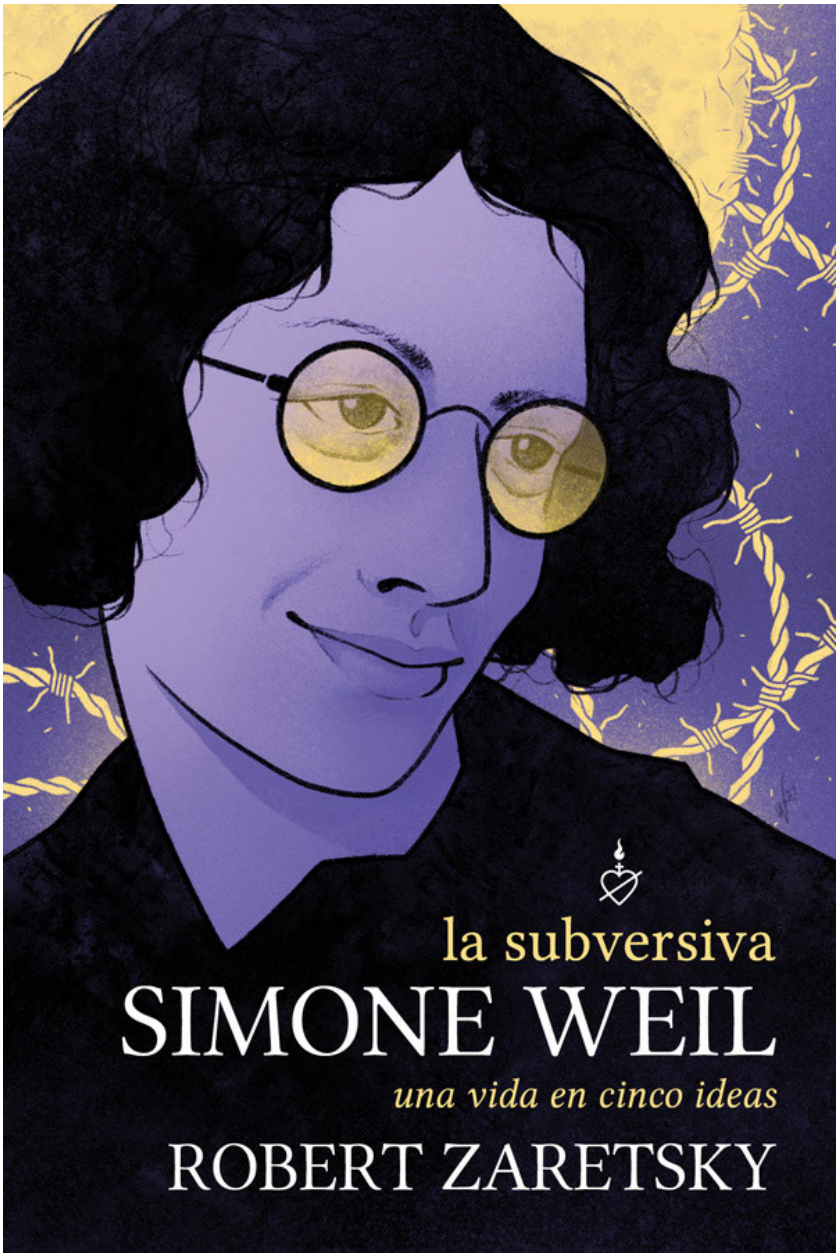


la subversiva

SIMONE WEIL

una vida en cinco ideas

ROBERT ZARETSKY



la subversiva

SIMONE WEIL

una vida en cinco ideas

ROBERT ZARETSKY

ROBERT ZARETSKY

LA SUBVERSIVA SIMONE WEIL

Una vida en cinco ideas

Traducción de Carlos Pott

melusina

Título original: The Subversive Simone Weil. A Life In Five Ideas

Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U.S.A.,

by arrangement with International Editors' Co.

© 2021 by Robert Zaretsky

© Editorial Melusina, s.l.

www.melusina.com

© De la traducción del inglés: Carlos Pott

Primera edición: abril de 2022

Edición digital: marzo de 2022

Ilustración y diseño de cubierta: Juan García

Corrección de galeradas: Samuel Alonso Omeñaca

Reservados todos los derechos de esta edición.

eisbn: 978-84-18403-54-5

Contenido

Contenido

Prefacio

Introducción

Capítulo 1. El poder de la desdicha

Capítulo 2. Prestar atención

Capítulo 3. Las distintas formas de la Resistencia

Capítulo 4. Encontrar las raíces

Capítulo 5. El bueno, el malo y el divino

Epílogo

Agradecimientos

Para Louisa

Prefacio

Hace tres meses envié a mis editores de la University of Chicago Press el manuscrito definitivo de este libro. Tras el impacto de la pandemia del coronavirus, el mundo en el que lo había escrito parecía tan antiguo como el de la Grecia que tanto amó Simone Weil. Muchos hechos y costumbres, ocupaciones y preocupaciones que pensaba inamovibles se han desdibujado o desaparecido por completo.

Cuando este libro llegue a tus manos, que quizás acabes de desinfectar, estas palabras te parecerán igual de antiguas. El mundo está cambiando a un ritmo que sorprendería a Heráclito. Para recordarnos que el cambio determina el mundo, Heráclito escribió que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río. Pero el coronavirus nos ha enseñado una nueva verdad: no podemos bañarnos en el mismo río ni una sola vez.

Como todos, trato de mantenerme a flote, y mantener conmigo a quienes quiero, en las aguas bravas de la historia. Pero en un mundo que cambia constantemente, un mundo que ahora dividimos entre bienes esenciales y no esenciales, sé que la obra de Simone Weil estará siempre en la primera categoría. Fuerza y libertad, aflicción y atención, comunidad y cuidado son ideas que encajan perfectamente en una época de plagas microbiológicas e ideológicas.

Estas ideas son el origen de al menos una de las ideas centrales de la obra de Weil. En uno de sus últimos libros, Echar raíces, escribió: «Existe una obligación hacia cualquier ser humano, solo por el hecho de serlo, sin necesidad de que se cumpla ninguna otra condición e incluso sin necesidad de que ese individuo reconozca a su vez esa obligación». Se me ocurren pocas afirmaciones más importantes en mi época y la vuestra. Y solo el tiempo nos dirá si somos capaces de cumplirla.

Houston

21 de abril de 2020

Introducción

¿Cuánto tiempo al día dedicas a pensar?

Simone Weil

Hace más de tres cuartos de siglo, el 26 de agosto de 1943, en el sanatorio de Grosvenor, un inmenso edificio victoriano en Ashford a unos cincuenta kilómetros al sureste de Londres, el forense terminó el examen de una paciente que había muerto dos días antes. La causa de la muerte, escribió, fue «un paro cardíaco por la degeneración muscular del miocardio como consecuencia de la inanición y una tuberculosis pulmonar». Pero la evaluación clínica pasa entonces a lo que parece ser un juicio moral: «La fallecida se provocó la muerte dejando de comer mientras perdía el equilibrio mental».[1]

Enterraron el cuerpo en un cementerio de Ashford. En una sencilla placa sobre la tumba se puede leer su nombre y dos fechas:

Simone Weil

3

de febrero de

1909

-

24

de agosto de

1943

Desde entonces, la tumba de Weil, cuya ubicación aparece destacada en el mapa del cementerio, ha sido uno de los lugares más visitados en Ashford por los turistas. Una segunda losa de mármol recibe a los visitantes y explica que Weil se había «unido al gobierno provisional de Francia en Londres» y que su «obra la sitúa como una de las filósofas contemporáneas más importantes».

Solo una tumba puede ser tan concisa y el mejor ejemplo es la de Simone Weil. Entre sus biógrafos es todo un ritual explicar su vida a través un puñado de contradicciones: una anarquista que abrazó ideas conservadoras, una pacifista que luchó en la Guerra civil española, una santa que rechazó ser bautizada, una mística que participó en los movimientos obreros, una judía francesa que fue enterrada en la zona católica de un cementerio inglés, una profesora que no creía en las respuestas y el más voluntarioso de los individuos que abogaba por la disolución del yo. Son algunas de las paradojas que encarnó Weil, pero conviene verlas, no tanto como inconsistencias en su vida y en su obra, aunque a veces no sean otra cosa, sino como invitaciones a reflexionar desde dos lugares al mismo tiempo. En sus cuadernos, escribió que «el método filosófico consiste en abordar problemas irresolubles aceptando que no tienen solución y después limitarse a contemplarlos, fijamente y sin descanso, año tras año, sin esperanza, pacientemente».[2]

En este sentido, Weil concluye: «Filósofos hay pocos. Y aun esos pocos son difíciles de reconocer».[3] No es sorprendente que tuviera una visión tan rigurosa de cuál es la tarea del filósofo. Se trata, declaró, «de una mera cuestión de acción y práctica».[4] Esa es la razón, pensaba, de que sea tan difícil escribir sobre filosofía (que era parecido, dijo, a escribir «un tratado sobre jugar al tenis o correr»), pero es también la razón por la que las contradicciones definieron su vida. Estas demuestran las tensiones ineludibles de alguien que dedicó tanto esfuerzo en armonizar las ideas y la praxis: un esfuerzo que tenía que fracasar tarde o temprano. Pero, a la vez, es el esfuerzo que hizo para vencer sus contradicciones tanto como

la naturaleza de las ideas que inspiraron sus acciones, lo que sigue siendo hoy digno de nuestra atención. De hecho, su insistencia en aceptar las consecuencias de una verdad dada no era menos que su insistencia en adecuar sus ideas a sus actos. Sus alumnos la escucharon a menudo afirmar que no podía comprometerse ni consigo misma ni con los demás.[5] De ahí que no podamos estar mucho tiempo en su severa compañía sin sentir un agudo desasosiego. Es tal y como debería ser. De una forma muy poco común en nuestra época (y, en realidad, en cualquiera) Simone Weil habitó plenamente su filosofía.

Simone Weil sigue siendo un «caso dudoso», en palabras tomadas del informe forense sobre la muerte de un sacerdote jesuita en la novela de Albert Camus, La peste. Para Weil, la muerte no era ni el medio ni el fin de la filosofía, sino una de las consecuencias posibles de hacerla; al menos, cuando entendemos la filosofía como una forma de vida y no como una disciplina académica. Como señaló el filósofo contemporáneo Costica Bradatan: «Filosofar no consiste en pensar, hablar o escribir… sino en poner tu cuerpo en juego».[6]

Como Sócrates y Séneca, Baruch Spinoza y Jan Patocka, Weil nos obliga a recordar no solo el precio de la vida filosófica, sino también su objetivo. Sé que pocos de entre nosotros podrían exigirse tanto. Como escribió Stanley Cavell, Weil fue un caso excepcional en su rechazo a ser «desviada» de la realidad de la vida, pero esa incapacidad para ser «desviado» es un don, o una maldición, que la mayoría rechazaría con gusto. Así es y quizás así es como debe ser.

*

Este libro examina cinco conceptos centrales del pensamiento de Weil. Aunque me refiero a varios episodios de su vida, no trato la cronología con el rigor que hubiera deseado el historiador que hay en mí. Por ello, permítanme delinear en las próximas páginas el arco temporal de su biografía.

Simone Weil nació en 1909 en París cinco años antes del estallido de la Primera Guerra mundial, hija de Bernard y Salomea (Selma) Weil. Sus padres eran judíos acomodados y no practicantes, que disfrutaban de la vida cultural y literaria de la ciudad. Nacida en Rusia en una próspera familia de comerciantes, Salomea Reinherz —que simplificó su nombre al de Selma— migró con sus padres a Bélgica, y después a Francia, huyendo de una serie de pogromos en 1882. Su familia estaba llena de músicos y poetas, y la propia Selma era una pianista y cantante muy dotada. Bernard Weil era el hijo de una familia de Estrasburgo con varios negocios de éxito que optaron por la ciudadanía francesa cuando en 1871 Alemania anexionó Alsacia al final de la Guerra franco-prusiana. Aunque sus padres eran judíos practicantes, Bernard se sintió atraído de joven por el anarquismo y el ateísmo. Un año después de casarse en 1905, nació su hijo André; tres años más tarde, llegó Simone. Poco después del nacimiento de su hija, Bernard decidió mudarse con su familia a un apartamento imponente en el distinguido Boulevard Saint Michel, donde él y Selma atendieron a todas las necesidades de sus hijos, cumplieron todas las aspiraciones y disfrutaron de todos los privilegios que se le suponían a una familia de la alta burguesía francesa durante la Belle Époque.

De pequeña, Weil asumió los valores de sus padres, pero también los desafió. Ella y André conversaban sobre música y literatura durante las comidas familiares, en las que, además de francés, se hablaba alemán e inglés. Antes de aprender a leer, memorizaba poemas que aprendía de su madre y recitaba ante los invitados a la cena. A los cinco años, leía y representaba con su hermano fragmentos de Cyrano de Bergerac, la obra de Edmond Rostand. Según el testimonio de su madre, una de sus melodramáticas interpretaciones hizo que la familia llorara de risa. Otras actuaciones no resultaron tan divertidas a los padres, como un día en que los niños fueron puerta por puerta rogando algo de comida a sus alarmados vecinos porque, decían, sus padres les estaban dejando morir de hambre.[7]

El ímpetu rebelde de Weil apareció muy pronto en su vida y nunca se debilitó. Durante la guerra, enviaba su ración de azúcar y chocolate a los poilus, los soldados franceses que luchaban en el frente.[8] Un tiempo después, a los diez años, Weil se escapó del

lujoso apartamento familiar para unirse a los trabajadores en huelga que, entonando La Internacional, marchaban bajo su balcón por el Boulevard Saint Michel. Como era de esperar, cuando se enteró de la miseria que pagaban a los trabajadores de un complejo vacacional en el que se alojaba con su familia, Weil intentó convencerles de que formaran un sindicato.[9] En el colegio, cuando un compañero la acusó de ser comunista, ella respondió con soberbia: «Pas du tout! ¡Soy bolchevique!».[10]

Mientras Weil empezaba a involucrarse en política, su hermano mayor estaba adentrándose en el mundo de las matemáticas. André Weil pronto se reveló como un prodigio en la materia al que su hermana comparó, no sin razón, con el filósofo del siglo xvii Blaise Pascal. En una carta que escribió años después, confesó que el genio de su hermano despertaba en ella tanto asombro como tristeza. Al comparar sus perspectivas con las de André, el ánimo de Weil se doblaba hasta casi quebrarse. «A los catorce años», confesó, «caí en la desesperación sin fondo de la adolescencia y pensé seriamente en morirme por la mediocridad de mis facultades naturales. […] No me molestaba el éxito de cara a los demás, sino no poder aspirar a acceder al reino trascendente al que solo pueden entrar los hombres verdaderamente grandes y donde habita la verdad».[11]

Esta búsqueda de la verdad fue la cuerda a la que se agarró Weil para no hundirse en el pozo de la desesperación y, aunque no sin flaquezas o escalofríos, pudo mantenerse a salvo hasta su muerte, dos décadas después. La ayudó a sostenerse varios años el prestigioso Lycée Henri IV, y después su ingreso en la escuela de enseñanza superior más prestigiosa de toda Francia: la École Normale Supérieure (ens). Sus compañeros de clase, maravillados e irritados por su severidad kantiana, hablaban de ella como de «un imperativo categórico en falda». El director de la escuela, Célestin Bouglé, usaba en privado apelativos más crueles. Irritado por esta brillante estudiante que quería organizar protestas contra el reclutamiento forzoso y llevaba los bolsillos de su abrigo verde oliva repletos de copias en rollo de la anarquista La révolution prolétarienne y la satírica Le canard enchaîné, Bouglé la apodó «la virgen roja». Después de graduarse, a Weil le asignaron un puesto de profesora en Le Puy, una pequeña ciudad remota en la región de Auvergne. Quizá Bouglé tenía la esperanza de no volver a oír hablar

de ella, pero Weil tendría la última palabra. Poco después de que empezara el curso escolar, Bouglé recibió una postal con la foto de una enorme estatua de bronce de la Virgen María sobre el risco que preside Le Puy. Weil no necesitó firmar la postal: bajo la foto escribió lo siguiente: «La Virgen Roja de Le Puy».[12]

Para el director del colegio de Le Puy, la militancia de Weil fue una prueba tan dura como lo había sido para Bouglé. Cuando no estaba dando clase sobre Descartes o Kant a sus estudiantes de secundaria (quince alumnas admiradas y seducidas por la combinación de intensidad y dulzura de su nueva profesora), Weil estrechaba lazos con los trabajadores locales. En un gesto más humillante que compasivo, el ayuntamiento había ofrecido un sueldo mísero a los desempleados para que picaran piedra en la mina. Cuando Weil supo de la suerte miserable de aquellos trabajadores, se unió a sus protestas y manifestaciones. Verla en compañía de los obreros, con quienes incluso se juntaba a tomar vino en el bar, escandalizó a los notables de Le Puy. Uno de los periódicos locales añadió un giro antisemita al mote que le había puesto Bouglé: «La señora Weill [sic], la virgen roja de la Tribu de Leví, mensajera de los evangelios de Moscú, les ha lavado el cerebro a esos infelices».[13] Cuando el director del instituto citó a Weil para interrogarla, sus colegas y estudiantes se congregaron fuera para apoyarla, mientras ella arremetía contra la dirección por reforzar «una sociedad de castas» y tratar a los trabajadores «con desprecio».[14] El director transigió, como hizo el ayuntamiento, que acabó por conceder a los trabajadores el aumento salarial que pedían.

Aunque se había ganado el respeto de sus alumnas y había salido victoriosa en su enfrentamiento con las autoridades, Weil se sentía encarcelada en aquella ciudad pequeña y aislada. Al terminar el curso, dejó Le Puy por un lycée en Auxerre y se volvería a mudar al año siguiente a un puesto en Roanne. Las dos ciudades eran tan pequeñas y provincianas como Le Puy, sin sombra de los recursos intelectuales y materiales de los que podía presumir París. Weil se tomaba muy en serio sus responsabilidades, pero las encontraba demasiado constreñidas, elitistas, ajenas al mundo de los trabajadores y trabajadoras. «El mayor error humano», señaló una vez, «es razonar en lugar de descubrir». Para descubrir hace falta salir del aula (o del laboratorio, la biblioteca o la cafetería). La

filosofía es acción y la acción está siempre ligada a la verdad. Y respecto a la verdad, Weil advertía a sus alumnas de que tenía que ser «siempre la verdad sobre algo», algo vivido, experimentado. De hecho, por influencia de los trágicos griegos de la Antigüedad, sobre todo Esquilo y Sófocles, Weil creía que la verdad la llevábamos inscrita en los huesos y citaba en sus diarios y cartas una frase de Esquilo que le era tan natural como respirar: tô pathei mathos («el conocimiento llega a través del sufrimiento»).

Esta forma de buscar el conocimiento fue lo que la llevó a pescar en una trainera y a trabajar en granjas y fábricas. Después del curso en Roanne en 1934, Weil se tomó una excedencia y pasó un año trabajando en tres plantas de producción en la región de París. Quizá lo único que sorprenda aún más que el hecho de que Weil buscara trabajo en una fábrica es que pudiera encontrarlo, no una vez, sino tres veces seguidas; una detrás de otra. La Gran Depresión sacudió Francia después que la mayoría de países y todavía estaba luchando por recuperarse cuando Gran Bretaña y Francia, hacia 1935, ya empezaban a recuperarse. Entre 1929 y 1935, el paro se multiplicó por cuatro; cuando despidieron a Weil de su último trabajo, más de dos millones del total de los doce millones de hombres en activo habían sido despedidos, así como más de la mitad de las 350.000 mujeres empleadas en fábricas.[15]

Fue entre aquellos muros sombríos y ensordecedores, esclavizada por máquinas que la condenaban a repetir los mismos movimientos infinitas veces, donde Weil concibió una de sus ideas más perturbadoras: le malheur. Este estado inhumano, tanto físico como psicológico, se ha traducido a menudo como «aflicción». Cuando una tarea física incesante y repetitiva rebaja la vida del trabajador a una existencia propia de una máquina, este apenas podrá pensar en resistir o rebelarse. Y fue su propia inmersión en la alienación de las fábricas lo que la llevó a concluir que allí era inconcebible el pensamiento mismo.

Pero la maldición de Weil era, precisamente, no poder dejar de pensar, aun en las circunstancias más adversas. ¿Cómo iba a hacerlo? Si hubiera renunciado a pensar, habría dejado de ser Simone Weil. Con su cigarrillo perenne, con los ojos bien abiertos detrás de sus gafas de montura metálica y siempre con el vestido

del día anterior (que era el que llevaría al día siguiente), Weil les recordaba a sus alumnas una verdad muy simple: «Cuando dejamos de pensar en lo que nos rodea, nos hacemos cómplices de lo que ocurre. Hay que hacer todo lo contrario: asumir nuestro lugar en el estado de cosas y hacer algo al respecto». Si la filosofía no nos sirviera para sacar una conclusión como esta, no valdría ni el papel en el que está escrita; quizá solo alguien al margen de la Academia, como ella, podría asegurar que la filosofía no era ni teoría ni reflexión, sino práctica. Es por eso, apuntó poco antes de morir, que «es tan difícil escribir» sobre la actividad de filosofar. Incluso más difícil, concluía (sin asomo de ironía), que escribir sobre cómo jugar al tenis o cómo correr.[16]

En 1936, el imperativo de «hacer algo al respecto» llevó a Weil a España, donde había estallado una guerra civil tras el golpe militar liderado por el General Francisco Franco. Como George Orwell, un contemporáneo con el que compartía varios rasgos inesperados (una apreciación que, sin duda, habría incomodado a Orwell), Weil se enroló en un batallón internacional de anarquistas en defensa de la República. Aunque era totalmente incapaz de manejar un fusil o leer una brújula, se empeñó, para consternación de sus responsables al mando, en combatir al enemigo. Consiguió sobrevivir a un par de misiones, pero tuvo menos suerte en el frente de batalla: pocas semanas después de llegar, metió el pie en un barreño con aceite hirviendo y se abrasó el pie. La enviaron a Barcelona, pero allí no encontró el tratamiento médico que necesitaba y no tardó en ceder al ruego de sus padres de que volviera a París para curarse. Aunque quedó marcado para siempre, su pie finalmente se salvó, aunque no pueda decirse lo mismo de sus convicciones políticas. Lo que Simone Weil vio de los hombres y de las mujeres en el frente de batalla dejó una marca profunda y duradera en su pensamiento.

Quizás la experiencia en España no fue un cambio tan decisivo para ella como podría parecer a simple vista, pero sin duda aumentó su distancia del compromiso político. Hacia el final de la década de los 30, Weil había virado hacia una especie de compromiso espiritual o religioso. Sin embargo, este no se dio en el judaísmo, en cuyo seno se había criado; varias experiencias místicas —en un pueblo pesquero en Portugal, en una iglesia en la Toscana o en una abadía benedictina en Francia— la empujaron al cristianismo. En 1940, la

ocupación de Francia por los nazis aceleró la atracción de Simone Weil por el catolicismo romano y a la vez hizo cada vez más confusa su actitud ante sus instituciones. Esto se hizo más evidente al llegar junto a sus padres a Marsella en un éxodo de civiles franceses (y sobre todo soldados franceses). Mientras los Weil incoaban el largo proceso para obtener los visados a Estados Unidos, su hija empezó una serie igualmente larga de conversaciones con Josep-Marie Perrin, un sacerdote intelectual y piadoso vinculado al convento dominico de la ciudad. Aunque Perrin no consiguió que Weil se convirtiera al catolicismo —porque ella jamás habría pertenecido a ningún club, ni a ninguna iglesia, que la aceptara entre sus miembros—, sí recibió de ella una serie de cartas excepcionales que publicaría poco después de la guerra con el título A la espera de Dios.

En Marsella, Weil también conoció a Gustave Thibon. Como Perrin, Thibon era católico; pero Perrin no era cura, sino granjero. Fue Perrin, presionado por Weil para que le encontrara un trabajo en una granja, quien había contactado con Thibon por ver si la aceptaría. Thibon accedió, aunque no inmediatamente; era seguidor, no solo del mariscal Pétain y su régimen, sino también del movimiento de extrema-derecha Acción Francesa, fundado por el intelectual virulentamente antisemita Charles Maurras. (La hostilidad de Thibon ante el judaísmo, aunque menos ideológica que religiosa, sin duda influyó en su decisión de incluir los comentarios antisemitas de Weil en la edición que hizo de algunos de sus pensamientos tras la guerra, La gravedad y la gracia). A pesar de un comienzo difícil —Weil no quiso dormir en la misma casa que los Thibon y prefirió hacerlo sobre la paja en una cabaña ruinosa en la misma finca—, y abiertamente enfrentados en asuntos seculares y religiosos, el respeto entre Thibon y Weil llegó a ser sincero durante los meses que ella pasó en la granja. En el caso de Thibon, el respeto lindaba con la fascinación, y Weil llegó a confiar tanto en él como para dejarle una docena de sus cuadernos.

Los cuadernos, escritos en su mayoría después de 1940, revelan que los últimos tres años de su vida fueron, al menos desde el punto de vista de la escritura, los más productivos de su corta vida. Cuando no estaba repartiendo diarios clandestinos de la Resistencia o siendo interrogada una y otra vez por la policía durante su estancia en

Marsella, Weil escribía para la revista literaria Cahiers du Sud bajo seudónimo (lo que era imprescindible, pues el régimen de Vichy prohibió a los judíos cualquier trabajo cualificado). Weil siguió escribiendo (recuperando su nombre) cuando llegó a Nueva York en 1942, aunque el grueso de su trabajo lo dedicaba a la correspondencia, con la que intentaba convencer a amigos íntimos, conocidos casuales y completos desconocidos de que difundieran su controvertido «Plan para enfermeras» —una propuesta para lanzar en paracaídas en medio de la batalla a enfermeras uniformadas de blanco de las que Weil lideraría el primer destacamento— o para ayudarla a regresar a Francia y unirse a la Resistencia.

Ninguna de estas propuestas se llevó a término, pero Weil sí consiguió llegar a Londres. A finales de 1942, la Francia Libre, la Resistencia con base en Londres organizada en torno a Charles de Gaulle, que la había creado en 1940, la hizo viajar desde Nueva York para analizar los informes enviados por los diferentes movimientos internos de la Resistencia en los que estos exponían el camino hacia una Francia liberada y republicana. En los pocos meses que pasó trabajando en las oficinas de Hill Street —los famosos Jardines Carlton servían de cuartel general para el propio de Gaulle— Weil escribió con furia y determinación: no hay ni una palabra ni una frase tachada en estos centenares de páginas, que oscilan entre propuestas escuetas y el larguísimo «Preludio a una declaración de deberes hacia el ser humano», que después se publicaría con el título de Echar raíces.

La sola cantidad de propuestas y documentos que Weil enviaba a sus superiores los abrumaba y aturdía. Según uno de los colaboradores más cercanos a de Gaulle, André Philip, Weil hacía planteamientos que difícilmente ofrecían respuestas a los desafíos reales a los que se enfrentaba la Francia Libre. Cuando Philip le pidió que pensara en los infinitos problemas, políticos y sociales, que Francia tendría que afrontar tras su liberación, Weil se mostró incapaz de centrarse en ellos. ¿Por qué no puede, le decía Philip a un compañero, «abordar temas concretos, como los que ocupan a los sindicatos, en lugar de dedicar su tiempo a generalidades»? Para Weil era mejor dejar esos temas a quienes «supieran escribir brillantemente sobre cosas de las que no saben nada».[17]

Para ella, nada de lo que escribió en ese tiempo, a pesar de sus muchas reflexiones convincentes y, a menudo, perturbadoras, equivalía a estar haciendo algo al respecto: escribir no era suficiente. Como le dijo a su amigo Maurice Schumman: «El sufrimiento en todo el mundo me obsesiona y oprime hasta anular mis facultades y la única forma en la que puedo recuperarlas y sobreponerme a la obsesión es entregándome de alguna forma al peligro y a la adversidad».[18] Su propuesta de lanzar enfermeras en paracaídas en los campos de batalla fue desestimada por de Gaulle, al que, como es sabido, se le pudo escuchar llamándola folle, «loca».[19] Su empeño en convencer a las autoridades de la Francia Libre de que la enviaran a la Francia Ocupada para trabajar en los movimientos de la Resistencia tuvieron el mismo resultado. A finales de la primavera de 1973, Weil dejó de colaborar con la Francia Libre alegando que no se sentía capaz de dar nada más.

Tampoco su cuerpo daba para más. Las migrañas, que la asediaban desde principios de los años 30, se habían vuelto implacables, como implacable fue su decisión de no ingerir un número mayor calorías de aquel al que tuvieran acceso sus conciudadanos en la Francia ocupada, que sobrevivían gracias a un régimen espartano de racionamiento y al mercado negro. El 15 de abril, un amigo encontró a Weil, exhausta y cadavérica, tirada en el suelo de la habitación que tenía alquilada en Portland Street. La ingresaron en el Hospital Middlesex de Londres, donde pasó cuatro meses leyendo y escribiendo sin descanso, además de rechazar cualquier tratamiento para sus pulmones, muy afectados por la tuberculosis, y de negarse a comer. A mediados de agosto trasladaron a la obstinada paciente al sanatorio de Grosvenor, en el que moriría pocos días después.

*

Lo que quiero con este libro no es ofrecer el relato detallado de una vida excepcional. De eso ya se encargó una amiga de Weil, Simone Pétrement, y un número creciente de autores después de ella.[20] Mi intención es explorar algunas ideas centrales de su pensamiento que

siguen siendo relevantes hoy; por ejemplo, su idea de atención. En un best seller de reciente publicación, Cómo no hacer nada. Resistirse a la economía de la atención, Jenny Odell reflexiona sobre la llamada «economía de la atención», un término perfecto para describir un mundo empapelado con pantallas planas y dominado por las redes sociales y los medios de comunicación de masas. Como promete el subtítulo, Odell propone formas de resistencia a una fuerza de seducción todopoderosa. En uno de los capítulos, «Ejercicios de atención», Odell habla de las visitas a museos y habla de varios artistas, como David Hockney, que para ella promueve lo que llama «prótesis atencional».[21] La propia Odell es artista, así que es natural que se fije en Hockney y otros compañeros de profesión para definir su idea de atención.

En otro libro contemporáneo de gran éxito, Con las manos o con la mente. Sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales, también el filósofo Matthew B. Crawford se detiene en el valor fundamental que tiene la atención. Pero él no acude a los museos para definirla, sino al taller mecánico: «La relevancia moral del trabajo que trata con las cosas materiales reside en el simple hecho de que tales cosas son externas al yo».[22] Cuando uno objeto no funciona, ya sea una lavadora o una caldera, su valor fundamental es que es capaz de defraudar nuestras fantasías sobre cómo debería comportarse y frustrarnos cuando se niegan a obedecer. La reparación del motor de una motocicleta es equivalente a una relación auténtica con el mundo.

Aunque Odell y Crawford hacen apreciaciones muy elocuentes sobre la idea de atención —razonamientos necesarios en un mundo que se define por su déficit—, ninguno de los dos menciona a Simone Weil. Un error que no es menos grave que si, por ejemplo, se omitiera toda mención a David Hume al hablar del escepticismo. Si todo libro sobre el escepticismo corre el riesgo de reescribir los argumentos de Hume —y de forma mucho menos convincente—, lo mismo ocurre con un libro sobre la atención que ignora a Simone Weil. Pocos pensadores han prestado tanto interés a la atención como Weil, en tantos libros y de forma tan brillante, y aún menos han podido defender de forma tan persuasiva y paradójica que hacer nada es la forma más eficaz de hacer algo relevante y memorable.

Lo mismo podríamos decir de otras tantas ideas de las se ocupó Simone Weil durante su corta vida. También quisiera detenerme en algunas de ellas. Cada uno de los siguientes cinco capítulos está dedicado a una idea diferente de entre las que Weil abordó en sus obras y experimentó en su vida: aflicción, atención, raíces, resistencia y bondad. Inevitablemente, estos conceptos se mezclan y confunden. No es posible, por ejemplo, hablar de resistencia sin mencionar los medios de llegar a ella (que, por su parte, requieren de la atención), o su objetivo, que depende de la bondad. Además, la aflicción está normalmente ligada a nuestras raíces. Simone Weil dedicó los últimos años de su vida a esfuerzos cada vez más desesperados por unirse a la Resistencia, pero este fue el concepto del que menos escribió y el único de todos los mencionados que no supo cómo hacer suyo y del que menos escribió. Es, de hecho, una palabra que rara vez aparece en sus textos; pero creo que, como valor, condiciona gran parte de su obra y merece un capítulo propio.

Confío en que el lector sabrá disculpar aquellos pasajes en que pueda incurrir en alguna imprecisión o confusión al tratar los diferentes conceptos. Y espero también que encuentre que he logrado trasladar esas ideas haciendo justicia a la mente única que las articuló por primera vez. Creo que pocos pensadores han llegado a ser, a la vez, tan convincente y subversivos, tan elocuentes e incómodos, tan etéreos y a la vez tan rotundos. Hace más de medio siglo, la filósofa y novelista Iris Murdoch dijo que leer a Weil suponía enfrentarse a «un sistema de valores».[23] Quisiera demostrar que esto es hoy más cierto que nunca.

1. Gray, Francine du Plessix. Simone Weil, Nueva York: Viking,

2001

.

2. Weil, Simone. Cuadernos, Madrid: Trotta,

2001

.

3. Weil, op. cit.

4. Weil, op. cit.

5. Gray, op. cit.

6. Bradatan, Costica. Dying for Ideas: The Dangerous Lives of the Philosophers, London: Bloomsbury, 2015

.

7. Pétrement, Simone. Vida de Simone Weil, Madrid: Trotta,

1997

.

8. Pétrement, op. cit.

9. Pétrement, op. cit.

10. Gray, op. cit.

11. Weil, Simone. A la espera de Dios, Madrid: Trotta,

2009

.

12. Gray, op. cit.

13. Pétrement, op. cit.

14. Gabellieri, Emmanuel/L'Yvonnet, François (eds.). Simone Weil, París: L'Herne, 2014

.

15. Weber, Eugen. The Hollow Years, Nueva York: W.W. Norton,

1996

.

16. David, Pascal. «Avec toute l'âme: Simone Weil et la philosophie», en Gabellieri/L'Yvonnet, op. cit.

17. Pétrement, op. cit.

18. Weil, Simone. Escritos de Londres y últimas cartas, Madrid: Trotta,

2000

.

19. Pétrement, op. cit.

20. La biografía de Pétrement sigue siendo la principal referencia sobre la vida de Simone Weil. Además de filósofa de profesión, Pétrement era íntima amiga de Weil. Pero aunque su ambicioso relato se esfuerza por entenderla, de ningún modo lima los aspectos más ásperos del carácter de Weil. Por desgracia para quien no lea francés, la traducción inglesa está fuertemente recortada. Hay varias biografías suyas más en inglés, muchas de las cuales tienden a lo hagiográfico. La narración breve y sobria de Francine du Plessix Gray es una excepción admirable, a pesar de su insistencia en el diagnóstico de anorexia para Simone Weil.

21. Odell, Jenny. Cómo no hacer nada. Resistirse a la economía de la atención, Barcelona: Ariel,

2021

.

22. Crawford, Matthew. Con las manos o con la mente. Sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales, Madrid: Empresa Activa,

2010

.

23. Murdoch, Iris. Existentialists and Mystics, Nueva York: Penguin,

1996

[hay traducción al español de los ensayos reunidos en este libro, pero en distintos volúmenes de la editorial Siruela: El fuego y el sol. Por qué Platón desterró a los artistas (

2016

), La salvación por las palabras (Siruela,

2018

), Nostalgia por lo particular (

2019

) y Descubrir el existencialismo (

2020

)].

Capítulo 1. El poder de la desdicha

¡Aullad, aullad, aullad!

El rey Lear, William Shakespeare

El pensamiento huye de la tristeza tan rápida

e inexorablemente como un animal huye de la muerte.

Simone Weil

En diciembre de 1934, Auguste Detoeuf entrevistó a una candidata que quería trabajar en una de sus fábricas. No era habitual que Detoeuf tomara decisiones sobre los contratos; él era el director de Alsthom, la mayor industria de productos eléctricos de Francia. Licenciado en la universidad de ingeniería más destacada de Francia, la École Polytechnique, Detoeuf no encajaba, ni en sus ideas ni en sus formas, con el resto de empresarios industriales de Francia. Vestía, recordaba un amigo suyo, como un virtuoso del violín, y se tenía a sí mismo por un intelectual manqué.[1]

Detoeuf no se sentía menos extraño ante esa mesa de despacho que la candidata que tenía enfrente. No por su edad, pues legiones de mujeres de todas las edades trabajaban en las fábricas francesas, sino porque aquella joven se había graduado en otra escuela de élite, la École Normale Supérieure —que, como la Polytechnique, había sido fundada por Napoleón—, y, hasta hacía muy poco, había trabajado como profesora de filosofía. Pero la candidata estaba empecinada en encontrar trabajo en una fábrica, con o sin la ayuda de Detoeuf. Cuando supo de sus problemas de vista, de las migrañas que la incapacitaban y de su escasa destreza manual, decidió que

sería mejor ayudarla.

En la gélida mañana del 4 de diciembre de 1934, Simone Weil empezó a trabajar en la fábrica Alsthom de la calle Lecourbe, en la que el ruido metálico de la prensa mecánica alimentaba el estruendo de un barrio industrial del suroeste de París. Esa noche, Weil escribió dos entradas en la primera página de su «diario de fábrica». La primera son palabras suyas: «El hombre no debe únicamente saber lo que está fabricando, sino que, si es posible, debe ver cómo se usa —ver cómo es capaz de cambiar la naturaleza. El trabajo de todo hombre debería ser también un objeto de contemplación para él». La segunda, en griego, es de Homero: «muy a pesar suyo, a pesar de la dura necesidad».[2]

*

A las alumnas que habían asistido a sus clases el año anterior en Roanne, una pequeña ciudad del sudeste de Francia, no les habría sorprendido el cambio de profesión de su profesora. Weil impartía su clase al aire libre ante media docena de chicas —que, irónicamente, habían inscrito sobre la puerta de la recepción: «Prohibido el acceso a quien no sepa geometría»—, cubiertas por un techado del parque bajo el que intentaban resolver problemas de geometría y filosofía. Anne Reynaud, una de sus alumnas, contaba que la directora interrumpía a menudo sus conversaciones «para pedirle las notas que Simone Weil se negaba a poner». Reynaud, que publicó los apuntes que tomó en las clases de Weil, recordaba el «ambiente familiar» que había en ellas y el profundo vínculo que las unía a su profesora. Según Reynaud, el método de enseñanza siempre fue el reflejo de «su disciplina interna, su búsqueda de la verdad».[3]

Pero la búsqueda de la verdad de Simone Weil no acababa en los confines de la escuela o el parque contiguo. Una vez a la semana iba a la cercana ciudad industrial de Saint Étienne e impartía cursos nocturnos de literatura francesa en una cooperativa de trabajadores. Pero la enseñanza de la literatura no era para ella una forma de

refinamiento social, sino una herramienta para la revolución. Si el trabajador tomaba el control del lenguaje, podría tomar también el control de su lugar en el mundo. En lugar de despreciar la cultura como un lujo burgués, los sindicatos debían abrazarla como una necesidad universal. Los trabajadores, decía, tienen que estar dispuestos para apropiarse de nuestra cultura, «como deben prepararse para apoderarse de toda nuestra tradición. Esta toma de posesión es la Revolución en sí misma».[4]

Weil creía que la revolución era posible, pero también que tenía que evitar los «errores criminales» de la Revolución rusa, que para ella habían conducido directamente al terror del régimen estalinista. Los trabajadores no solo tenían que tomar posesión de los medios de producción, sino también de los medios para su autoliberación. Weil admiraba los análisis marxistas del capitalismo, pero también le parecían «mitológicos», una escatología milenarista que anunciaba un paraíso sin clases que seguiría al infierno capitalista igual que el día sigue a la noche.[5] De ahí su atracción por el anarcosindicalismo, un movimiento ideológico que llamaba a la acción directa de los trabajadores como forma de alcanzar el poder y que tenía como fin alcanzar la democracia directa a través de las cooperativas de trabajadores. Weil fue una firma habitual del periódico más importante del movimiento, La Révolution prolétarienne y, en un gesto sentimental y extravagante, suplicó a sus padres que financiaran su lucha: «Dejadme deciros», les escribió, «que en caso de que no sepáis qué hacer con vuestro dinero, La Révolution prolétarienne está arruinada».[6]

Sin embargo, en 1934, después de haberse entregado en cuerpo y alma a la política revolucionaria y abandonarla desengañada y sin esperanza, dudaba de que la revolución fuera deseable, o incluso posible. Las violentas disputas entre los comunistas y los socialistas, y las crecientes fracturas del movimiento obrero, ayudaron a convencerla de que la revolución era un espejismo. En un ensayo deslumbrante que escribió ese mismo año, «Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social», Weil compara las batallas entre los revolucionarios a las de los troyanos y los griegos por Helena después de que esta se hubiera marchado de Troya hacía años dejando tras de sí solo una sombra.[7] Igual que los guerreros homéricos fueron a la guerra por el recuerdo de Helena, los

trabajadores franceses tomaron las calles en nombre del fantasma de la revolución. Lo expresó con su habitual aridez: «En nombre de la “revolución” se mata, se muere y se envía a las masas populares a la muerte, pero no significa nada».[8]

Pero el problema iba mucho más allá de la confusión y de los conflictos en la izquierda que vaciaban la idea de revolución de todo contenido. El problema es que toda revolución, como indica el propio término, recorre siempre un círculo completo y termina donde empezó. Aunque el lenguaje y las leyes, las jerarquías y las tradiciones lleguen a cambiar, la opresión sigue siendo la misma. No podría ser de otra forma, dice Weil, pues la opresión no se da como consecuencia de una determinada división del trabajo o de las clases sociales, sino que surge de la puissance, «el poder», que es una fuerza tan omnipresente e inevitable como la gravedad. Para Weil, el poder es un hecho esencial de la existencia humana. Ya lo ejerza la naturaleza, como ocurría en las primeras etapas de la humanidad, o los propios seres humanos, como ocurre cada vez más desde entonces, el poder destruye, tarde o temprano, todo lo que entra en contacto con él. En un sombrío comentario sobre la naturaleza humana, Weil decía que «conservar el poder es una necesidad vital de los poderosos, puesto que es de su poder de lo que se alimentan».[9]

Pero la clave es que quienes ostentan el poder nunca se sienten seguros, pues se tienen que enfrentar a los rivales que aspiran a disputárselo y a los oprimidos que intentan resistirse a él: los poderosos viven en un estado de constante inseguridad. Quien ostenta el poder es susceptible de perderlo de un día para otro, porque el poder es un fenómeno voluble, elusivo e inexorable. Aunque, en último término, no es el poder en sí sino quienes buscan el poder los que oprimen a la humanidad; una raza infernal que no tiene reglas, límites ni proporción y de la que no quedan testigos.[10] Esta profunda reflexión es lo que explica que Weil se sintiera atraída por las fábricas por una fuerza gravitacional superior a la de la materia oscura.

*

En la planta de Alsthom asignaron a Weil una prensa mecánica en la que nunca consiguió alcanzar los objetivos ni satisfacer a los capataces, pero donde entendió que también estos últimos eran esclavos del poder. Uno de ellos, un hombre irascible que se llamaba Mouquet, era tan recio como una bobina de hilo de acero. «Solo le vi contento una vez», escribió Weil. Y Mouquet no era el único: los gerentes que estaban por encima de él no eran más que «máquinas de asumir responsabilidades». Tampoco los propietarios eran ajenos a esta dialéctica terrible: en el momento en el que uno modernizaba su fábrica, el resto estaba obligado a superarle. Al reflexionar sobre la naturaleza despiadada del capitalismo, Weil lamentó la «ingenuidad de un hombre que nunca ha sufrido».[11] Esta ingenuidad se agudiza por la incapacidad de comprender que el peor sufrimiento no es físico, sino psicológico; un sufrimiento que se expande convirtiéndose en aflicción y haciendo que tanto los opresores como los oprimidos sean sus objetos. Los hombres tanto como las mujeres, los jefes tanto como los trabajadores, los empleados tanto como sus empleadores están todos sujetos a la misma fuerza. La opresión nos da a todos las mismas oportunidades.

Lo que descubrió Weil es que el acto de pensar es el primer damnificado cuando se trabaja en una fábrica. Tras unos pocos días en su puesto, apenas era capaz de mantenerse en pie por el cansancio. En ocasiones, el ritmo implacable la hacía llorar. En una entrada banal y cotidiana escribió: «Terrible dolor de cabeza, he acabado mi trabajo sin dejar de llorar (al volver a casa, crisis interminable)».[12] La angustia de Weil no venía únicamente de las exigencias físicas de su trabajo, también de los rígidos objetivos de producción que le marcaban: solo era capaz de pensar en el número de arandelas que tendría que haber perforado al final del día. Aunque «pensar» no sea el verbo adecuado. La imposibilidad para el pensamiento no solo era ya para Weil una carencia en quienes son libres para pensar, sino una suspensión forzosa en aquellos que han sido esclavizados por las máquinas. Ella misma sufrió las consecuencias («Siento profundamente la humillación de este vacío que le han impuesto a mis pensamientos»), pero se sometió a ellas. «El agotamiento me ha hecho olvidar las razones por las que estoy en la fábrica, ha hecho irresistible la tentación más fuerte que

conlleva una vida como esta: la de dejar de pensar, que es la única forma de dejar de sufrir».[13]

Pero ni las migrañas constantes ni el agotamiento absoluto podían hacer que Weil renunciara a pensar. Cuando observaba a sus compañeros y a sus jefes, no podía evitar reflexionar sobre la naturaleza de la fuerza y las formas en que en la fábrica se reflejaban las terribles desigualdades de la sociedad francesa. Muchas de sus compañeras eran mujeres; entre ellas, algunas tenían nombres (como Mme. Forestier, que impresionó a Weil con su comportamiento arrogante) y otras solo apodos: estaba la «admiradora de Tolstoi», «la mujer que me dio un panecillo» y la «madre del niño quemado».[14] Sus vidas estaban casi siempre dominadas por el trabajo; como la de la operadora del martillo percutor que llevaba al trabajo a su hijo de nueve años. Cuando Weil lo encontró solo en el vestuario, le preguntó a su madre si también trabajaba allí. «Ojalá fuera ya mayor para eso», fue su respuesta dura y realista. También estaba la esquiladora de metal que, aunque sufría de salpingitis, no consiguió que la trasladaran a las prensas, de modo que «su vientre quedó completa y definitivamente destrozado».[15]

Las mujeres estaban sometidas a los antojos de los «peces gordos»; principalmente, los capataces. En una ocasión, incapaz de dominar una prensa giratoria diseñada para pulir superficies metálicas, Weil estropeó una partida completa de piezas. Cuando Mouquet le ordenó que volviera a repetir todo el trabajo, le indicó que tenía que adoptar una postura que la obligaba a agachar la cabeza una y otra vez para que no la golpeara el pesado contrapeso de la máquina. Cuando dejó vacía la caja de piezas, también ella se sentía vacía. «Tenía el sentimiento estúpido de que no merecía la pena protegerme a mí misma».[16] Las compañeras de Weil, horrorizadas por la orden de Mouquet, mostraron su «pena e indignación mudas» por lo que le habían hecho. En otra ocasión, trabajando en un horno en el que las llamas y el aire abrasador «le golpeaban en plena cara», Weil se quemaba constantemente. Uno de sus compañeros le enseñó a bajar la temperatura y otra le dirigió una «sonrisa triste, llena de simpatía fraternal» cuando la vio vencida por el regulador. Al rememorar estos sencillos gestos, escribió en su diario: «¡Qué gratitud se siente en momentos así!».[17]

Pero lo más habitual era que las condiciones laborales alimentaran el recelo y la desesperanza. Weil se dio cuenta de que «en esta vida, los que sufren no pueden quejarse. El resto no les comprenderán: quienes no sufren se burlarán de ellos y a quienes sufren les parecerán insoportables, pues ya tienen más que suficiente con su propio sufrimiento». La queja de una obrera ante un capataz era el primer paso para una posterior degradación. «Es humillante, ya que no tiene ningún derecho en absoluto y está a la merced de la voluntad de los jefes, que deciden en función del valor de la obrera y, en muchas ocasiones, en función de su capricho».[18]

Estas condiciones, entendió Weil, engendraban algo peor y mucho más sombrío que el mero sufrimiento. Y es que el capataz juzgaba la calidad de Weil no solo como trabajadora, sino también como ser humano, así que la desdicha provenía no tanto del sufrimiento físico como de la degradación psicológica. El asedio de los capataces inflexibles y la forma en que los objetivos de producción controlaban a los trabajadores, los despojaban de su dignidad humana. En apenas unos días, Weil ya señaló con horror que la fábrica «me hace olvidar las verdaderas razones por las que estoy en la fábrica».[19]

Incapaz, por una vez, de encontrar las palabras exactas, Weil tuvo que esforzarse para explicarles a sus amigos el estado mental en el que se encontraba. En sus cartas se limitaba a describir su experiencia como «inhumana»; en su diario describía a los trabajadores como «esclavos». Vas muriendo, dijo, «sin obtener nada a cambio… que pueda compararse a todo lo que pierdes con tu esfuerzo. En una situación así, te sientes un auténtico esclavo, humillado hasta en lo más profundo de tu ser». Antes de entrar en la fábrica, el Imperativo Categórico con falda habría escuchado con incredulidad una frase como esa. Cuando se fue de allí, aquella mujer abatida con indumentaria de obrera consideraba la servidumbre una condición prácticamente universal, una presión que aplasta a los trabajadores y a sus superiores por igual.

*

Simone Weil no fue la única escritora de su tiempo que describió a los trabajadores manuales como esclavos contemporáneos. Un año antes de que Weil empezara a trabajar en Alsthom, otro profesor de educación secundaria tuberculoso y con los dedos amarillos por el tabaco publicó un reportaje sobre la vida de la clase trabajadora de París. En 1933, el editor de izquierdas Victor Gollacz publicó el primer libro de George Orwell, Sin blanca en París y Londres. Después, el joven Eric Blair, que ya había elegido el que pronto iba a ser el seudónimo con el que se haría famoso, explicó que «no sabía nada sobre las condiciones de la clase obrera» y quiso aprenderlo todo de primera mano. «Quería sumergirme personalmente, llegar al lugar de los oprimidos; ser uno de ellos y situarme en su lado frente a los tiranos».[20]

Orwell se había marchado a París en 1929 para dedicarse a escribir y se arruinó. En lugar de regresar a Inglaterra, donde podría haber trabajado como director de un colegio, decidió sumirse en el mundo de los plongeurs de París: los buceadores, que pasaban día y noche limpiando las ollas y los platos en los restaurantes de la ciudad. Las obligaciones diarias lo consumían. A las 6 de la mañana ya estaba corriendo hacia el metro y no regresaba a casa, en el último tren, hasta después de medianoche. Pasaba diecisiete horas, o incluso más, esquivando platos apilados en el suelo y restregando sartenes de cobre con arena y metal; sobrevivía a base de té y cigarrillos. El pequeño espacio en el que pasaba todo el día estaba rasgado por los silbidos de los fogones de gas, el estruendo de la cubertería y los insultos del cocinero. Fétido y mugriento, el lugar era, en palabras de Orwell, «perfecto como pocilga».[21]

La experiencia en el restaurante hizo que Orwell descubriera hasta qué punto la existencia de trabajos como aquel era desconocida para la mayoría de la gente. «Cuando uno se para a pensar en ello, resulta extraño que miles de personas en una gran ciudad moderna tengan que pasar todas las horas del día lavando platos en antros subterráneos asfixiantes». Quizá aún más extraño darse cuenta de que esos lugares impiden pensar. Así, la cocina del restaurante fue para Orwell lo que la fábrica de Alsthom para Weil: un lugar de esclavitud. «El plongeur es uno de los esclavos del mundo actual. No es que tengamos que llorar por él, pues su situación es mejor que la de muchos trabajadores manuales, pero aun así, no es más

libre que si hubiera sido comprado y vendido… Si los plongeurs pudieran pensar, habrían organizado un sindicato y declarado una huelga para exigir mejores condiciones. Pero no pueden pensar porque no tienen tiempo para ello; su vida les ha esclavizado».[22]

Como tal vez podría esperarse viniendo de un escritor inglés, Orwell arremete contra el trato que se les daba a estos hombres y mujeres pero no se preocupa por el significado espiritual de la esclavitud. Weil, por su parte, solo ve esa dimensión, la de una fuerza ciega e implacable, y la tristeza que deja a su paso. Al igual que Orwell, creía que quien no ha vivido la desdicha no puede intentar entenderla, pero a diferencia de él, insiste en el carácter terrible y abrumador de esta desdicha. Supera nuestra capacidad de comprensión, escribe; es tan imposible hacérsela entender a otra persona como lo es describirle «los sonidos […] a un sordomudo».[23] No es extraño que suframos de una u otra forma (después de todo, es lo que les corresponde a todas las cosas vivas), pero sí es admirable que también podamos llegar a conocer la desdicha. Para Weil «Es sorprendente que Dios le haya concedido a la desdicha el poder de apresar el alma de los inocentes e imponer sobre ella su soberanía».[24]

Pero olvidemos el caso del plongeur y abordemos, en su lugar, el de Job. Un hombre que, siendo totalmente inocente, es abandonado por Dios sobre un montón de ceniza, rascando los abscesos de todo su cuerpo, privado de todo y de todos a quienes alguna vez quiso. Cuando tres amigos encuentran a Job, pasa siete días en silencio junto a ellos y, después sintetiza la esencia de la desdicha: «Perezca el día en que nací» (Job: 3-3). El deseo de eliminar, no solo tu vida, sino también tu nacimiento, sirve para definir la naturaleza de le malheur. Job se pregunta: «¿A qué dar luz al desdichado/dar la vida al amargado del alma,/a los que esperan la muerte y no les llega» (Job: 3-20).[25] Para Weil, el Libro de Job: «es un milagro porque muestra a la perfección cosas que una mente humana solo puede pensar y concebir cuando está sometida a un sufrimiento intolerable, pero que son informes en ese instante y se desvanecen y son irrecuperables cuando el sufrimiento se mitiga».[26]

Aunque sus amigos permanecieron sentados junto a Job en silencio durante toda la semana, estaban a mundos de distancia, y en su

esfuerzo por explicar y justificar el destino de Job, dieron la espalda a su auténtico significado. Podían soportar ver sus forúnculos supurantes y los campos arrasados, pero no podían llegar al fondo de la desdicha que representaba todo aquello. La verdadera desdicha, insiste Weil, es tan poderosa, que no puede más que estremecernos. Solo «aparece si la miramos a cierta distancia».[27] Por eso Weil creía que el Libro de Job era: «de principio a fin, una pura maravilla de verdad y autenticidad. Respecto a la desdicha, todo lo que se aparte de este modelo está, de una manera u otro, tocado por la mentira».[28]

Pero es posible que Weil no se refiera exactamente al principio y al final. Si lo hiciera, eso incluiría la historia-marco: los dos primeros capítulos con la descripción del carácter de Job y su posición social y la posterior apuesta entre Dios y su Adversario para poner a prueba la fe de Job; y el capítulo final, en el que, con evidente alivio, se cuentan las recompensas que concedió Dios al leal Job por su sufrimiento. A diferencia del poema que está en su centro, la historia-marco se remonta varios siglos y sus raíces están vinculadas al folclore. Y es aún más importante porque, si no fuera por el final feliz, quizá rechazáramos el poema en su totalidad.

Ocurre lo mismo con otra obra literaria que Simone Weil admiraba por cómo representaba la aflicción: El rey Lear. El gran crítico de Shakespeare, Samuel Johnson, habló en nombre de generaciones de lectores y de espectadores cuando dijo que «me impresionó tanto la muerte de Cordelia, que no sé si alguna vez soportaré volver a leer las últimas escenas de la obra». De ahí que prefiriera la versión de la tragedia que escribió Nahum Tate, en la que Cordelia sobrevive y Lear prospera. Resultó que también el público la prefería: durante un siglo y medio, la versión hollywoodiense de Tate desplazó al texto original.

Tenía mucho sentido que Simone Weil prefiriera la oscura versión original de Shakespeare. Se lo explicó en una carta a un joven inglés al que había conocido en 1937 en la abadía benedictina de Solesmes. Acababa de releer la obra, le decía, y su admiración ante la forma en que representaba la idea de tragedia era aun mayor. «Lear es un hombre abandonado por el cielo y por la tierra, indefenso y golpeado por la tristeza y la vergüenza. Hay algo

grandioso en su sufrimiento, pues está roto, pero no doblado [sic]». Comparaba la lúgubre grandeza de Lear con la de los héroes de Sófocles citando varios pasajes que contienen «la esencia misma de la tragedia». culmina en la última intervención de Lear mientras mira el cuerpo sin vida de su hija: «¿Por qué está vivo un perro, un caballo o una rata y tú ni siquiera respiras?». Nada puede ser más desolador que este fragmento ni tampoco más definitivo, concluye Weil. Esta amargura «es mejor para el alma que el triunfo y el poder, porque hay verdad en ella».[29]

Pero Weil no es del todo fiel al texto. Por alguna extraña razón, omitió parte de las últimas frases de Lear: «¡No volverás nunca más, nunca, nunca, nunca, nunca, nunca!». Y Lear, a punto de morir, mira a Edgar y le ruega: «Por favor, desabrochadme este botón. Gracias, señor. ¿Veis esto? ¡Miradla aquí…, mirad… sus labios…, mirad aquí…, mirad aquí!». En este momento de desesperación absoluta, Lear no está solo. Como Job, el rey caído tiene a tres amigos a su lado: Edgar, Kent y Albany, pero a diferencia de aquel, sus amigos asumen plenamente la devastadora tarea de compartir su aflicción, como se puede ver en las frases finales de Edgar, en las que echa a sus espaldas el peso de la situación: «… decir lo que sentimos, no lo que deberíamos decir. El anciano ha sufrido muchísimo; nosotros, que somos jóvenes, no veremos tantas cosas ni viviremos tantos años».

La verdad de Edgar es prácticamente inasumible e impronunciable, pero a él, al final, no le queda más remedio que asumirla y pronunciarla. Esa condición de testigo es la carga que Weil quería asumir. En su carta, toma la desdicha de Lear como punto de partida para abordar la de tantos otros: «¿Se dan cuenta de que hay millones y millones de personas que sufren prácticamente a cada instante, desde que nacen hasta que mueren? Es terrible que no haya aprendido a expresarse; dirían la verdad sobre el dolor».[30] No contó que si esta verdad estaba inscrita en su ser era por su experiencia en una fábrica.

*

El 10 de mayo de 1940, la llamada drôle de guerre («guerra de broma»), que enfrentaba a la Alemania nazi contra Francia y el Reino Unido y había comenzado el septiembre anterior, se recrudeció. Las fuerzas aéreas y terrestres de Alemania atravesaron las fronteras de Holanda y Bélgica, cambiando el rumbo de los ejércitos de ambos países y desplazando a su población hacia el sur. Pero Francia no era un buen refugio: cuando las divisiones Panzer, dirigidas por el general Hans Guderain, sorprendieron al mando militar francés adentrándose en las espesas Ardenas el 13 de mayo, el destino de Francia ya estaba escrito. Poco más de un mes después del avance de Guderain, el gobierno de Francia, que se había recuperado en muy poco tiempo, liderado por el líder de la Primera Guerra mundial, el mariscal Philippe Pétain, ya octogenario, propuso un acuerdo de paz. Pero cuando el 22 de junio los representantes de Francia y Alemania firmaron finalmente el armisticio, cientos de miles de ciudadanos franceses ya se habían unido a la oleada de refugiados belgas y holandeses. En su lento viaje hacia el sur, 10 millones de hombres, mujeres y niños fueron despojados de las leyes y apartados de las instituciones que los habían amparado hasta entonces y saturaron las carreteras del país a merced de las bombas de los Stukas y los discursos de odio.

El 10 de junio París fue declarada ciudad abierta, pero quedaban pocos parisinos para celebrarlo. De una población de 3 millones, París quedó reducida a 700.000 habitantes después de la guerra.[31] Un informe policial del 13 de junio decía que París era «prácticamente un desierto».[32] Pero un desierto en el que permanecían Simone Weil y sus padres. Fue Weil, convencida de que llegaría otro «milagro del Marne» (el resultado de un esfuerzo agónico con el que el ejército francés consiguió detener el avance alemán sobre París), la que insistió en quedarse, hasta que el 13 de junio asumió que era inútil esperar otro milagro. Ese día salieron apresuradamente hacia la Gare de Lyon, inmersos en una muchedumbre aterrorizada, y consiguieron subirse al último tren para huir de París. Cuando aquel tren abarrotado empezó a avanzar temblorosamente, Weil miró a sus padres y les dijo: «Prefiero que penséis que nunca vamos a volver a París».[33] Sus padres acabarían regresando, pero la advertencia fue válida para ella misma: nunca volvió a ver la ciudad en la que había nacido.

Cuando el tren llegó a Nevers, una ciudad a 260 kilómetros al sur de París, los Weil creían que ya estaban a una distancia lo suficientemente segura entre ellos y el ejército alemán. Se bajaron del tren y consiguieron alojamiento en un molino abandonado por un milagro, esta vez más humilde, encarnado en Auguste Detoeuf, que casualmente estaba también en Nevers. Cuando se despertaron a la mañana siguiente, supieron que no se habían alejado lo suficiente: los soldados alemanes habían entrado durante la noche en la ciudad desarmada. Los Weil, junto a otros miles de refugiados, continuaron avanzando hasta Vichy y después hasta Marsella. En apenas unas semanas, habían visto cómo se desbarataban sus certitudes pasadas y se desvanecían sus planes futuros; su mundo estaba patas arriba y la fuerza de los soldados alemanes, que entonces parecía incontestable, había arrancado sus raíces.

Esta es la época en la que Simone Weil escribió su conocidísimo ensayo «La Ilíada o el poema de la fuerza». Para Weil, dijo René Girard, el auténtico Antiguo Testamento era la épica homérica.[34] Este ensayo es una rareza, señala su amiga y biógrafa Simone Pétrement, porque es uno de los pocos de entre los suyos que no aborda directamente asuntos políticos y sociales contemporáneos.[35] Su tema es la épica de Homero y el método es en cierta forma filológico: ella misma había traducido el poema tratando de ser todo lo fiel que fuera capaz al orden de palabras original, pero en su lectura de la Ilíada resuena el fragor de los tanques y los silbidos de los Stukas, la confusión en las estaciones de tren y el caos en las carreteras, las declaraciones de rendición y el rumor creciente de la resistencia. La tragedia que tuvo lugar al otro lado de los muros de Troya se revelaba en ese momento como poco más que un ensayo para la tragedia que transcurría al otro lado de los muros de París. Aunque varios milenios separaban las dos, en ambas se evidenciaba lo mismo: que la fuerza es irresistible y que es capaz de hacer cualquier cosa con los humanos.

En las primeras líneas del ensayo, Weil adelanta que el verdadero héroe de la Ilíada no es ningún guerrero —ni Héctor, ni Patroclo, ni siquiera Aquiles—, sino la propia fuerza, tan constante en los asuntos humanos como lo es la gravedad en relación al movimiento de los objetos físicos. Es la fuerza la que «esclaviza al hombre», «ante lo que el hombre da un paso atrás» y lo que «modifica el

espíritu humano». Weil comprime el vasto periodo de tiempo que media entre la época de Homero y la suya para los lectores que no hubieran sido capaces de asumir la magnitud de los acontecimientos que les eran contemporáneos: «Quienes sueñen con que la fuerza es ya, gracias al proceso, cosa del pasado, tienen en este poema un documento; quienes saben que reconocer la fuerza, hoy como entonces, en el centro de toda historia humana, encuentran aquí el más bello y puro de los espejos».[36]

Era imposible que ese espejo no reflejara el caos y la confusión que se vivía en 1940. Cuando Simone Weil cita las palabras de Homero en las que Héctor, muerto a manos de Aquiles, muere lejos de los «baños calientes» que Andrómaca está preparando para él en Troya, conjura las imágenes de los civiles franceses que dormían a ambos lados de carreteras destrozadas por las bombas, ajenos al destino de sus hijos en el frente de batalla. Héctor no es el único que estaba lejos de esos baños: «Casi cualquier vida humana ha transcurrido siempre lejos de los baños calientes».[37] Homero no permite que ninguna «ficción que reconforte» intervenga en su visión nítida de la fuerza, y Weil insiste en que los franceses vivieron una situación parecida a aquella entre la caída de las instituciones republicanas y la imposición de las instituciones autoritarias: durante este corto lapso de tiempo no cabían las ficciones reconfortantes. Aunque los ciudadanos no estuvieran interesados en la guerra —el caso, sin duda, de los compañeros pacifistas de Weil—, la guerra estaba interesada en ellos. Después de haber visto París vacía ante la proximidad de los alemanes y ahora que sabía que estos habían ocupado la ciudad, Weil asumía la magnitud del acontecimiento. Todo el poema, dice, «está cubierto por la sombra de la mayor desgracia (malheur) que se puede dar entre los hombres: la destrucción de una ciudad».[38]

Claro que París no estaba literalmente destruida. El chapitel de Notre-Dame y la Torre Eiffel se elevaban todavía sobre la ciudad, el Pont Neuf y el Pont des Arts cruzaban todavía el Sena y los grandes bulevares conectaban los grandes monumentos, como el Arco del Triunfo y la Plaza de la República. Pero los monumentos y edificios, ahora adornados con esvásticas nazis y residencia de funcionarios nazis, reflejaban el implacable barrido de la fuerza. Tanto como el colapso del ejército francés y el caos del gobierno, estos cambios en

la superficie de la ciudad reflejaban lo ineluctable e inhumano de la fuerza. Este fenómeno, según Weil, «convierte en cosa a cualquiera que se someta a él. Cuando llega hasta el final, hace del hombre una cosa en el sentido más literal, pues lo convierte en cadáver».[39]

La fuerza puede arrasar no solo a los hombres, sino también a aquellos que son algo más que hombres, como le ocurrió Aquiles. Enloquecido tras la muerte de su amigo Patroclo, un Aquiles furibundo regresa a la guerra. Con la ayuda de la diosa Atenea y ataviado con una armadura recién forjada, penetra sin piedad en las fuerzas troyanas. Cuando una de sus víctimas, Licaón, ruega por su vida, Aquiles le contesta con una serenidad aterradora:

Por esa razón, amigo, vas a morir. ¿Por qué te lamentas así?

También Patroclo ha muerto, y eso que era mucho mejor que tú.

¿No ves cómo soy yo también de bello y de alto?

Soy de padre noble, y la madre que me alumbró es una diosa.

Más también sobre mí penden la muerte y el imperioso destino.[40]

Al acabar este día teñido de rojo,[41] la sed de venganza de Aquiles sigue viva. Ante la pira funeral de Patroclo, nos recuerda Weil, el héroe griego «degüella a doce jóvenes troyanos […] con la naturalidad con que se cortan doce flores para llevar a una tumba».[42]

Pero este acto retrocederá sin fin en el tiempo, dando lugar a las reacciones que destruirán a quienes las toman. Weil cree que Homero nos revela lo que no podían ver ni Aquiles ni sus compañeros: «Las consecuencias de sus actos acabarán también por doblegarles».[43] No se trata de justicia, o no en el sentido sentimental del término. Al contrario, la ley que rige este fenómeno es tan impersonal como las leyes de la termodinámica. «La fuerza aparece en su fría dureza, siempre acompañada de efectos funestos a los que no puede escapar ni quien la ejerce ni quien la sufre».[44]

Esta es una verdad que ya había golpeado a Weil en Alsthom: este poder compete a la totalidad de los asuntos humanos, pero ningún humano lo controla, y «contiene una especie de fatalidad cuyo peso cae con la impiedad sobre los que mandan y sobre los que obedecen».[45]

Podría parecernos irónico que el poder retórico con el que Weil habla de la influencia de la fuerza sobre los asuntos humanos oculte cierta debilidad lógica. Su experiencia en Alsthom, por ejemplo, era bastante más compleja que la de llegar siendo un ser humano y marcharse siendo un objeto, después de haber sido tratada, tal y como ella insistía, como una esclava. Simone Weil sabía lo mismo que Orwell sobre su paso por los bajos fondos: que podía dejar ese mundo cuando quisiera. Pero los compañeros de Weil no disfrutaban de la misma libertan y no se quedaron quietos. Después de todo, las huelgas clamorosas de 1936, que paralizaron el país y dieron el poder al Frente Popular, sirvieron como muestra del carácter profundo y decisivo de la agencia humana. Además, las agotadoras exigencias de la fábrica, una fuerza que controla a los capataces y a los obreros con la misma crueldad, facilitaba que fueran transgredidos todos los mínimos exigibles de la decencia humana. Cuando asistimos a transgresiones como esas, señala Peter Winch, solemos decir: «No se comportan como seres humanos». Pero eso no significa que hayan dejado de ser «seres humanos». El significado es mucho menos trascendente, aunque quizá no más comprensible: que nuestros congéneres han quedado atrás de nuestra idea común de lo que es humano.[46]

Sin embargo, Weil se lanza tan rápidamente a exponer su tesis principal que llega a deformar la letra y el espíritu del poema de Homero. En su descripción de la escena entre Aquiles y Licaón, nos tranquiliza al contar que el héroe griego está apuntando con su lanza al troyano vencido. Pero si consultamos el poema, veremos que esa lanza está, en realidad, clavada en la tierra detrás de Licaón, arrojada apenas unos momentos antes por el propio Aquiles. Otro ejemplo es la escena, casi insoportable, en la que Príamo se presenta en la tienda de Aquiles para rogar que le devuelva el cuerpo masacrado de su hijo Héctor. Cuando el rey troyano se arrodilló ante Aquiles y se abrazó a sus rodillas, Aquiles, dice Weil, agarró del brazo al anciano y lo «empujó». No fue por

insensibilidad, nos cuenta, por lo que Aquiles hizo lo que hizo. Por el contrario, fue «para liberar su postura y movimientos, como si, aferrado a sus piernas, no estuviera un hombre suplicando, sino un objeto inerte». El error de este comentario es, sin embargo, que la propia Weil dejara de lado una palabra esencial (que sí recuperó el profesor Robert Fagles en su traducción del poema): «Le tocó la mano y retiró con suavidad al anciano».[47]

Aunque por momentos, en efecto, violenta el texto, lo hace para captar mejor lo que ocurre cuando ejercemos violencia contra los demás. Esto es especialmente valioso en lo que respecta a las formas de violencia que vieron la luz gracias a la incubadora infernal del siglo xx. Simone Weil entendió con lucidez premonitoria las consecuencias del totalitarismo, tanto en la Rusia de Stalin como en la Alemania de Hitler. No hay dos naciones, advirtió, «con estructuras más parecidas»; el estado totalitario «ejerce control sobre casi cada aspecto de la vida individual y social; en todos ellos impone la misma militarización enloquecida y la misma uniformidad artificial a través de la coerción». Aun más, en ambas sociedades los verdaderos creyentes están «decididos a morir, y sobre todo a matar» al otro bando, y a cualquier otro grupo al que identifique como una amenaza.[48]

Al igual que Orwell y Camus, Weil fue una voz aislada en la izquierda que denunció el comunismo con la misma convicción con la que denunció el fascismo. Fue implacable con aquellos que insistían en defender que el estalinismo era una perversión del marxismo: «Descartes decía que un reloj averiado no es ajeno a las leyes de los relojes, sino un mecanismo diferente que obedece sus propias leyes; de igual forma, no debemos concebir el régimen estalinista como un Estado obrero averiado, sino como un mecanismo social diferente, definido por los engranajes que lo conforman y cuyo funcionamiento depende de esos mismos engranajes».[49] Se podría decir, igualmente, que el racismo es una perversión del etnonacionalismo, o que el trumpismo es una perversión del populismo. En todos estos casos, la línea de la causalidad es directa y evidente.

*

«La aflicción fuerza al hombre a preguntarse constantemente “¿Por qué?”; una pregunta para la que no hay ninguna respuesta».[50] La apreciación de Weil anticipa de forma asombrosa la experiencia de un escritor superviviente de Auschwitz: Primo Levi. En una ocasión, Levi consiguió alcanzar y romper un témpano de hielo sacando su mano por la ventana de su celda y un guardia se lo arrancó de las manos. Cuando preguntó al guardia por qué lo había hecho, este contestó: «Hier ist kein warum [Aquí no hay porqués]».

Si Simone Weil hubiera vivido lo suficiente para descubrir la naturaleza y la magnitud de la Solución final, no le habría sorprendido. Aunque la metódica deliberación y los medios técnicos hacen de Auschwitz algo único, la decisión de un Estado de exterminar pueblos enteros no lo es. La Historia avanza soportando el peso de actos premeditados de terrible inhumanidad. Para Weil, la Cruzada albigense era un ejemplo de esa conducta. Durante la guerra, Weil escribió dos ensayos sobre la civilización medieval de Languedoc, cuna de una brillante tradición literaria (sintetizada en las canciones de los trovadores) y hogar de una fascinante secta religiosa: los cátaros. Tras rechazar la autoridad del papa, los cátaros pusieron en práctica una forma purificada y severa del cristianismo. Convencidos del peligro que suponían los cátaros, la Iglesia de Roma y la monarquía francesa iniciaron la llamada Cruzada albigense, que consiguió que sus responsables se enriquecieran y que los cátaros fueran exterminados, dejando como legado tras la masacre «unas cuantas canciones de trovador, un puñado de textos sobre los cátaros y varias iglesias magníficas».[51] Otra escritora, Zoe Oldenbourg, captó la naturaleza de esta cruzada en la descripción de la muerte de cientos de cátaros en la quema de la fortaleza de Montségur: «En apenas unas horas doscientas antorchas humanas amontonadas en el interior de la empalizada, una masa de carne ennegrecida y sangrienta, quedaron reducidas a un montón de cenizas que desprendían un espantoso hedor a carne quemada que descendía por el valle venciendo los muros de la fortaleza».[52]

La revista Cahiers du sud publicó los ensayos de Simone Weil sobre los cátaros durante el verano de 1942 con el seudónimo de Emile

Novis. Usó este subterfugio por la misma razón por la que se había marchado de Francia a Estados Unidos: para proteger a sus padres, judíos como ella. Aunque, en una ironía que es una fuente de amarga controversia entre los lectores de Weil, ella no se consideraba judía; algo que puntualizaba cada vez que tenía ocasión, con ejemplos tan significativos como una carta al ministro de Educación, Jérôme Carcopina. Vetada como profesora en la educación pública por las leyes antisemitas de Vichy, Weil le explica detenidamente que no es judía ni en términos religioso ni raciales, y que se veía incapaz de encontrar ningún vínculo racial con «la gente que vivió en Palestina hace dos mil años». De hecho, decía, si «hay una tradición religiosa que tengo por mi patrimonio, es la tradición católica».[53]

No es ninguna sorpresa que no obtuviera nunca una respuesta, pero sí sorprende que Simone Weil no solo llegara a asumir el catolicismo como parte de su patrimonio francés, sino que también hiciera de él la sustancia y el andamiaje de su visión del mundo. Por supuesto, esto no siempre fue así. Cuando todavía era una estudiante, Weil escribió: «Creo que el problema de Dios es un problema para el que nos faltan datos aquí abajo y para el que el único método que se me ocurre si no se quiere resolver en falso, que es para mí es el peor de los errores, es no plantearlo».[54] Pero el problema, si esta es la palabra adecuada, no la dejaría en paz fácilmente. Poco después de resurgir, exhausta y vacía, de su experiencia fabril en 1935, acompañó a sus padres en un viaje a Portugal. Una tarde, en un pueblo costero «miserable», vio a las mujeres de los pescadores un ritual religioso: iban de barco en barco mientras entonaban «cánticos muy antiguos, de una desoladora tristeza». En ese lugar y en ese momento, dijo «De pronto tuve la certeza de que el cristianismo es la religión de los esclavos por excelencia y de que los esclavos no pueden no adherirse a ella, yo entre ellos».[55]

En poco tiempo, esta lúgubre epifanía condujo a otras dos. La más relevante fue una experiencia en la abadía de Solesmes, al norte de Francia, en 1938. Asediada por las migrañas, pasó diez días atendiendo a todos los servicios litúrgicos y se dejó hundir en los cánticos. A pesar de esto, o quizá por ello, «sentía cada ruido como un golpe; y un esfuerzo de atención extremo me permitía salir de

esta carne miserable, dejarla sufrir sola, aislada en su rincón, y encontrar una alegría pura y perfecta en la belleza inaudita del canto y de las palabras». Solesmes fue para ella un camino de incursión en la naturaleza del amor cristiano; un camino que Weil terminó con «el pensamiento de que la Pasión de Cristo había entrado en mí de una vez por todas».[56] Después le confesaría a Joseph-Marie Perrin que «nunca había pensado en la posibilidad de un… contacto real, en persona, aquí abajo, entre un ser humano y Dios».

Para muchos lectores, este «contacto» supuso una ruptura en el pensamiento de Simone Weil que fue capaz de abrir una frontera entre sus visiones filosófica y teológica de la humanidad. Para otros, no fue tanto una ruptura como una vía para enriquecer las preocupaciones que habían guiado hasta entonces su filosofía. Este parece ser el caso, por ejemplo, de su idea de malheur. Para Weil, lo que alimentó las llamas de su auto de fe en Montségur, no fueron, o dejaron de ser, los seres humanos, porque los invasores extranjeros, al igual que hizo Aquiles con los troyanos, los habían reducido a objetos. Así es como funciona la aflicción: «despoja a quien toma de su personalidad y los convierte en cosas».[57] No hay ningún contenido metafísico en esta idea y eso quizás haga que sea aun más difícil de entender. La aflicción, como el fuego, puede llegar a consumir completamente nuestro ente físico, pero, a diferente del fuego, comienza por destruirnos como seres sociales y psicológicos. En su peor momento, nos reduce, si no a la cáscara muerta de lo que alguna vez fuimos, a algo igualmente espantoso: a un ser guiado únicamente por el instinto de supervivencia, alguien que «se aferra ciegamente a todo aquello que pueda servirle de apoyo, como una planta se aferra a sus zarcillos». Insatisfecha con esta comparación, Weil va más lejos para expresar el horror de este estado. Un ser humano aplastado por le malheur siempre es «horrendo como lo es la vida al desnudo, como un muñón o una plaga de insectos».[58]

Esta imagen puede parecer extrema de por sí, pero lo es aun más si la ponemos bajo el prisma de la fe religiosa. Mientras se «deje de lado» el tema de Dios, como había hecho Weil durante la mayor parte de su vida, la presencia de la aflicción en nuestras vidas es desgarradora, pero no particularmente enigmática. Es la

consecuencia inevitable de un mundo gobernado por fuerzas que están mucho más allá de nuestra comprensión, por no hablar de nuestro control. Cuando añadimos a Dios a esta ecuación, hacemos de un estado de cosas funesto, pero comprensible, uno funesto y confuso. Esta fue, entendemos con Weil, la verdadera tragedia de Job. ¿Qué nos queda hacer o pensar si el estado de necesidad y la preponderancia de la desdicha es obra de Dios?

*

No voy a abordar esta pregunta, y si lo hiciera no podría dar ninguna respuesta, porque no la hay. De momento, me centraré en la postura oscura y contradictoria de Simone Weil sobre le malheur. Por un lado, Weil nos dice que no se puede decir nada para describir la aflicción; insiste en que es el grado cero de la miseria humana: no hay un estado más devastador para un ser humano ni un estado que niegue más completamente nuestra humanidad y destruya más nuestro sentido mismo del yo. «Nada en el mundo nos puede arrebatar el poder de decir "yo". Nada excepto la aflicción».[59] Es el signo de la esclavitud, demasiado abominable para quienes han escapado de ella como para sean capaces de echar la vista atrás. La única reacción que despierta es «asco, odio y horror».[60] O, sencillamente, espanta y ahuyenta a los demás de la persona afligida: «La visión de un hombre afligido ahuyenta cualquier tipo de atención».[61] Para Weil solo hay un observador capaz de mirar cara a cara a la miseria: «La contemplación de la miseria humana te arrebata hacia Dios y únicamente cabe contemplarla en el prójimo a quien se ama como a uno mismo».[62]

Pero hay otro aspecto perturbador, porque Weil sí creía que se podían decir cosas de le malheur: dedica, de hecho. una cantidad de atención inquietante a esta condición y a veces parece extremadamente apegada al concepto y la realidad que busca describir. Como a Víctor Frankenstein, su creación le horroriza tanto como le obsesiona. En su descripción de la aflicción, apunta Mary Dietz, hay algo mórbido que le hace correr el riesgo de convertirla en un fetiche.[63]

Auguste Detoeuf conocía bien la atracción de Simone Weil por las posturas extremas. En 1936, dos años después de su paso por la fábrica, Weil le contó a su antiguo jefe una conversación entre dos empresarios que escuchó en un tren. Aquellos dos hombres «bien vestidos y alimentados» se quejaban de las huelgas que se extendían por toda Francia y con las que, creían, tenían mucho perder en caso de que tuvieran éxito. A Weil le admiró que aquellos empresarios potentados y corpulentos consideraran que el hecho de que los obreros reivindicaran sus derechos no era más que una «monstruosa injusticia». Detoeuf le contestó que, en efecto, muchos empresarios carecían de cualquier sentido cívico o compromiso social. Pero también le sugirió que se equivocaba al prestar la misma atención a aquellos empresarios que a los obreros. La instó a olvidarse de «lo que haya de grotesco y odioso en el hecho de ser corpulento y estar bien alimentado». Si ella se pusiera en su lugar, descubriría que «a menos que estos hombres fueran algo más que humanos, difícilmente podrían pensar y sentir de otra forma». Estaban convencidos de que su bienestar material estaba en riesgo y respondían como lo hubiera hecho la propia Weil si hubiera visto amenazado su bienestar mental. Creían de verdad que el final de su mundo, que era el único que conocían, estaba cerca. «Tienes que usar tu propia imaginación para intentar entender que esos hombres no tienen tanta imaginación como les supones. Para ellos, no tener algo que puedan perder significa renunciar a todo lo que constituye su existencia».[64]

Detoeuf tenía razón. Paradójicamente, la limitación de la imaginación de Weil es que parece ilimitada. Su astucia para sondar la condición humana llega tan profundo que corre el riesgo de olvidar a aquellos que se quedan en la superficie de las cosas. En un texto inédito, Weil deja claro que era consciente de este problema. «Sentimos nuestra personalidad», escribió, «como una especie de límite… pero también está ahí para darnos un sostén, y necesitamos creer que hay cosas que nunca seríamos capaces de hacer, decir o pensar porque no encajan con nuestro carácter». Esto, concluye de forma escueta, «a menudo no es cierto».[65] Como hemos visto, la fuerza de la necesidad puede fulminar nuestras expectativas, igual que nuestras personalidades, de un día para otro.

Tras su lacónica conclusión se esconde una cruda verdad.

Podríamos debatir si Simone Weil se preocupó demasiado o dedicó demasiado tiempo al tema de la aflicción; lo que es menos discutible es que consigue apuntalar a una incómoda verdad. Aunque adopta muchas formas, podemos estar tan seguros de que existe le malheur, como las muchas estrategias que usamos para negarla o no prestarle atención. Weil insiste en que le malheur no tiene un valor per se, sino que depende de cómo nos enfrentemos a ella: si puede llegar a acercarnos a algo tan elevado como la sabiduría, dependerá de qué pensamos que es la sabiduría. Si consideramos que virtudes como la empatía, la compasión, la tolerancia y la moderación constituyen parte de la sabiduría, no será una mala herramienta.

1. Kuisel, Richard. «August Detoeuf, Conscience of French Industry:

1926

-

1947

», International Review of Social History 20,

1975

.

2. Weil, Simone. La condición obrera, Madrid: Trotta,

2014

.

3. Reynaud, Anne. Leçons de philosophie: De Simone Weil, Roanne, 1933-1934, París: Plon,

1959

.

4. Pétrement, op. cit.

5. Weil, Simone. Opresión y libertad. Ensayos de crítica social y política, Página Indómita:

2020

.

6. Pétrement, op. cit.

7. Opresión y libertad, cit. ant.

8. Opresión y libertad, cit. ant.

9. Opresión y libertad, cit. ant.

10.Opresión y libertad, cit. ant.

11. La condición obrera, cit. ant.

12. La condición obrera, cit. ant.

13. La condición obrera, cit. ant.

14. La condición obrera, cit. ant.

15. La condición obrera, cit. ant.

16. La condición obrera, cit. ant.

17. La condición obrera, cit. ant.

18. La condición obrera, cit. ant.

19. La condición obrera, cit. ant.

20. Citado en Crick, Bernard. George Orwell: la biografía, Madrid: Ediciones El Salmón,

2020

.

21. Orwell, George. Sin blanca en París y Londres, Madrid: Debate,

2015

.

22. Sin blanca en París y Londres, cit. ant.

23. A la espera de Dios, cit. ant.

24. A la espera de Dios, cit. ant.

25. Sagrada Biblia, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos,

1985

.

26. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

27. A la espera de Dios, cit. ant.

28. A la espera de Dios, cit. ant.

29. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

30. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

31. Kedward, H.R. France and the French, Nueva York: Abrams,

2006

.

32. Vinen, Richard. The Unfree French, New Haven, CT. Yale University Press,

2007

.

33. Pétrement, op. cit.

34. Gabellieri/L'Yvonnet, op. cit.

35. Gabelliei/L'Yvonnet, op. cit.

36. «La Ilíada o el poema de la fuerza», en La fuente griega, Madrid: Trotta,

2005

.

37. «La Ilíada o el poema de la fuerza», cit. ant.

38. «La Ilíada o el poema de la fuerza», cit. ant.

39. «La Ilíada o el poema de la fuerza», cit. ant.

40. Homero. Ilíada, Canto XXI:

105

-

110

, Madrid: Gredos,

2020

.

41. Esta frase está tomada del título del poeta Christopher Logue, All Day Permanent Red, uno de los libros en los que «adapta» la Ilíada al inglés moderno.

42. «La Ilíada o el poema de la fuerza», cit. ant.

43. «La Ilíada o el poema de la fuerza», cit. ant.

44. «La Ilíada o el poema de la fuerza», cit. ant.

45. Opresión y libertad, cit. ant.

46. Winch, Peter. Simone Weil: The Just Balance, Cambridge: Cambridge University Press,

1989

.

47. Homero, op. cit., Canto XXIV:

508

.

48. Weil, Simone. «Le pouvoir des mots», en Oeuvres complètes, París: Gallimard, 1988.

49. Opresión y libertad, cit. ant.

50. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

51. «La agonía de una civilización vista a través de un poema épico», Escritos históricos y políticos, Madrid: Trotta,

2007

.

52. Winch, op. cit.

53. Pétrement, op. cit.

54. A la espera de Dios, cit. ant.

55. A la espera de Dios, cit. ant.

56. A la espera de Dios, cit. ant.

57. A la espera de Dios, cit. ant.

58. Weil, Simone. La gravedad y la gracia, Madrid: Trotta,

2007

.

59. La gravedad y la gracia, cit. ant.

60. La gravedad y la gracia, cit. ant.

61. La gravedad y la gracia, cit. ant.

62. La gravedad y la gracia, cit. ant.

63. Dietz, Mary. Between the Human and the Divine: The Political Thought of Simone Weil, London: Rowman & Littlefield,

1988

.

64. Kuisel, Alfred, op. cit.

65. Citado en Nevin, Thomas. Simone Weil: Portrait of a Self-Exiled Jew, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991.

Capítulo 2. Prestar atención

Es un trabajo ver el mundo tal como es.

Iris Murdoch

Rechaza ser un cómplice.

No mientas; no te quedes con los ojos cerrados.

Simone Weil

Cuando se fue a vivir a Marsella a finales de la primavera de 1941, Simone Weil sintió un interés especial por el mundo de la clandestinidad. Empezó a asistir a los encuentros pseudoclandestinos de la Société d'Études Philosophiques, un grupo de intelectuales y académicos fundado por el empresario industrial Gaston Berger. Además, convenció a un amigo, el poeta Jean Tortel, para que le ayudara a contactar con la red de la Resistencia de la ciudad. Aunque dudaba de que las aptitudes de Weil estuvieran a la altura de las aspiraciones que tenía al unirse a la resistencia activa, Tortel no pudo resistirse a la petición. Años después, recordaba que él y sus compañeros sintieron al verla que era «extraordinaria e imponente», sobre todo por sus ojos: «Detrás de sus gafas te miraba (cuando lo hacía) … con una intensidad y también una especie de inquisitiva avidez que no he visto en nadie más». Su mirada, confesó Tortel, «era casi insoportable. Cuando estaba delante, sencillamente, era imposible mentir».[1]

Este retrato de Weil subraya que ella veía el mundo o, mejor dicho, lo leía, de una forma casi única. De hecho, poco después de unirse a la sociedad creada por Berger, Weil comenzó un pequeño ensayo

que tituló «Ensayo sobre la idea de lectura», que no se publicó ni leyó antes de su muerte, en el que planteaba que leer y dar significado eran dos tareas indisociables. En él defiende que, mientras leemos el mundo, lo hacemos a través del prisma del significado, y que es inevitable que ese prisma varíe de unos ojos a otros. Esta es la razón, dice, por la que «también podemos discutir sin fin sobre la realidad del mundo exterior. Porque eso que llamamos mundo, son los significados que leemos en él». Como ejemplo, Weil presenta el caso de dos mujeres ante dos cartas prácticamente idénticas en las que se les comunica la muerte de sus hijos. «A la primera, le basta echar una mirada al papel para desvanecerse, y nunca más, hasta su muerte, sus ojos, su boca o sus movimientos volverán a ser los mismos. La segunda sigue igual; no cambia ni su mirada ni si su actitud».[2]

Solo llegamos a entender por qué las dos reacciones son tan radicalmente opuestas cuando sabemos que la primera mujer sabe leer, pero la segunda es analfabeta. Sin embargo, esta no es una razón suficiente para Weil. Lo que se ha expuesto hasta entonces no sorprenderá demasiado a quienes hayan estudiado a Friedrich Nietzsche o a Richard Rorty, pero, en ese punto, el texto toma una dirección sorprendente en la que expresa su fascinación por la fisicidad pura de la reacción de la primera mujer «Lo que golpea a la primera mujer no es una sensación, es el significado, que alcanza su espíritu inmediatamente y de forma brutal, sin que ella participe, igual que lo hacen las sensaciones». Las sensaciones que despierta la textura del papel o el color de la tinta son completamente irrelevantes. Es el dolor lo que «aparece ante sus ojos».[3] El impacto del significado no es objetivo, es subjetivo; proviene del mundo interior de la mujer, no del mundo exterior que la rodea. Es tan real como un puñetazo en la cara, pero el significado último de la carta y la fuerza visceral que lleva consigo, depende de esta mujer en particular. No hace falta ser analfabeta para evitar el golpe de ese significado en particular; es suficiente no ser la madre del hijo muerto.

Para Weil, leer va hasta más allá de la letra impresa en la hoja de papel y llega al mundo real. En el ensayo, se centra en un error visual que a todos hemos cometido alguna vez al confundir un objeto con otro. Como ejemplo, cuenta cómo, yendo por un camino

desierto en mitad de la noche, ella misma creyó ver a un hombre, a un lado del camino, que esperaba para atacarla. Aterrada ante esta «presencia humana y amenazante [que] se me impone», solo al acercarse advierte que el «hombre» es, en realidad, un árbol. Esta confusión sensorial, dice, no consta de dos fases: primero, la visión del hombre y después la interpretación de ese hombre como un árbol. Se trata de una única impresión: «una presencia humana había penetrado por mis ojos hasta mi alma, y ahora, de repente, la presencia de un árbol».[4] Lo que cambia no es el mundo, sino nuestra forma de interpretarlo. Pero ese error de interpretación, explica Weil, la afectó como si fuera externa y real: el hombre era tan real en su lectura de la carretera como la muerte del hijo en la lectura de la carta que la madre hizo.

El mundo está lleno de estas interpretaciones; interpretaciones que, combinadas unas con otras, determinan nuestras creencias y nuestros actos. Pasan sobre nosotros con tanta fuerza, dice Weil que: «el alma deja de ser mía».[5] El riesgo de perder nuestras almas cuando leemos el mundo es especialmente agudo en tiempos de crisis. En una sociedad desgarrada por la polarización política, cuando vemos a alguien que está al otro lado, no distinguimos entre la persona y nuestro propio odio: son una sola cosa. Durante la guerra, creemos que los del otro lado merecen morir; en tiempos de paz, sentimos que esas mismas personas merecen ser respetadas o, al menos, toleradas. La fuerza de cada una de estas interpretaciones, dice Weil, las hace «parecer las únicas reales; la única forma posible de mirar las cosas. El resto parece efecto de la imaginación».[6] No leemos el mundo desde las alturas, sino a ras de tierra; no con olímpica indiferencia, sino con excesiva implicación humana. Para Weil, intentar tomar distancia para leer el mundo es tan inútil como leer la Crítica de la razón práctica de Kant para saber si tenemos que devolver un préstamo. Si devolvemos el préstamo es porque nos parecerá que «algo en el aspecto mismo del depósito parece gritarnos que tiene que ser restituido».[7] La forma en que leemos el mundo es lo que define nuestra forma particular (moral, social, política y económica) de estar en el mundo. Y el mundo, claro, es lo que los seres humanos hacemos de él.

La idea de lectura que tiene Simone Weil, y los presupuestos epistemológicos que la sostienen, es radicalmente diferente a la de

la mayoría de las teorías filosóficas. Ya sean lockeanas o sartreanas, en todas ellas la sensación precede al valor en la construcción del mundo (y la existencia va un paso por delante de la esencia), pero Weil afirma que los valores y las sensaciones son indisociables. Como señala Peter Winch, «nuestros conceptos, que son lo que dan al mundo su forma, solo son inteligibles en cuanto conceptos cuando los ponen en práctica quienes, en su vida diaria, demuestran tener ciertos valores y aspiraciones».[8] Esta interpretación, en la que lo epistemológico se identifica con lo ético, desmonta la postura de quienes buscan encontrar reglas absolutas sobre las acciones y las lecturas del mundo. Al fin y al cabo, las lecturas del mundo pueden variar tan radicalmente entre sí como los lenguajes en las que se formulan. Pero, más allá de la cantidad vertiginosa de lecturas posibles, ¿hay una forma correcta de leer? ¿Hay un lugar, se pregunta Weil en sus diarios, «desde el que se puedan ver las posibles lecturas diferentes, y la relación de unas con otras y entre ellas, la nuestra como una más entre tantas»? Ella misma da una respuesta bastante críptica, en la que sugiere que «llevemos nuestro ser a ese centro de pensamiento desde el que otras personas leen los valores; contemplemos los valores que se destruyen cuando lo hacemos».Weil no parece segura, al menos en este momento, del lugar exacto en el que está ese centro, pero sí del medio de transporte hasta él: lo que ella llama «atención».

*

Según una famosa cita de William James en Principios de psicología, «todo el mundo sabe lo que es la atención».[9] Y para los que estén fuera del mundo, James pasa a explicar que la atención es «la toma posesión por la mente, de una forma clara y vivida, de uno entre varios objetos o cadenas de pensamiento simultáneamente posibles. Su esencia es la focalización y concertación de la conciencia. Implica retirarse de algunas cosas para tratar efectivamente otras».

Aunque Simone Weil coincide con William James al insistir en que la atención implica a la mente y a la vez requiere una cierta

retirada, habría disentido de la idea de que la atención precisa de la concentración de la mente (de la tensión, en verdad) en un asunto en particular. Para Weil, de hecho, ese tipo de tensión mental es enemiga de la verdadera atención. Anne Reynaud, una de sus alumnas en Roanne en 1933, recordó que Weil daba sus clases al aire libre y las reunía bajo un alto cedro donde «buscaban problemas de geometría».[10] La frase es muy elocuente: no «buscaban la respuesta»; las alumnas buscaban los problemas. Reflexionar sobre un problema en lugar de resolverlo era el objetivo de Weil. No menos revelador son los recuerdos de Reynaud de que Weil nunca dictaba a las alumnas durante las clases y de que siempre rechazó ponerles nota. Estas decisiones no se basaban en la indiferencia, sino en un concepto totalmente diferente de la atención.

Mientras espera en Marsella con sus padres los visados a Estados Unidos, Weil le planteó sus ideas sobre la enseñanza de la atención a Joseph-Marie Perrin. Había contactado con este cura dominico casi ciego a finales de la primavera de 1941 para hablar con él de su posible conversión al catolicismo. Perrin aceptó inmediatamente un encuentro, que tendría lugar finalmente el 7 de junio de 1941 en el convento dominico de Marsella. Entre ese día y el mayo siguiente, cuando se marchó con sus padres a Nueva York, Weil se reunió varias veces más con Perrin y hablaron sobre todo de asuntos dogmáticos y teológicos que ella consideraba obstáculos para su conversión. (Es casi seguro que nunca hablaron de sus participaciones respectivas en la Resistencia. Bajo la dirección de Perrin, el convento se convirtió en un lugar de refugio para los soldados de la Resistencia y los judíos extranjeros y él supervisaba la difusión del periódico clandestino Les Cahiers du témoignage chrétien). Las conversaciones entre los dos amigos continuaron, de forma esporádica, a través de cartas antes y después del exilio de Weil. En las primeras líneas de su primera carta, Weil determinó el que sería el tono: «Estoy cansada de hablarle de mí, pero es un tema miserable; pero me siento obligada por el interés que tiene en mí por razón de su caridad».[11]

Poco después de marcharse de Marsella, le envió a Perrin un ensayo titulado «Réflexions sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu» («Reflexiones sobre el buen uso de los estudios

escolares como medio de cultivar el amor a Dios»). Con «cultivo», Weil se refiere a la «atención»: la virtud que todas las escuelas deberían inculcar en sus alumnos. Pero es preciso que nos detengamos en su forma de entender este término. Normalmente, cuando prestamos atención a alguien o a algo, acometemos lo que Weil llama «un esfuerzo muscular»: nuestros ojos se fijan en los de otra persona, nuestras expresiones reflejan la respuesta adecuada y nuestros cuerpos se colocan en relación al objeto al que estamos prestando atención. Este tipo de atención abunda en las consultas de los terapeutas, las escuelas de negocios y los tanatorios. Es un acto performativo más que reflexivo, que muestra la atención más de lo que la pone en juego y suele ir acompañado de una especie de fruncimiento de ceño; que es lo que nos lleva, como dice Weil, a un autocelebratorio «¡He hecho un buen trabajo!».[12]

Para Simone Weil, la atención es un «esfuerzo negativo» que exige que nos mantengamos quietos, que no nos inclinemos. El objeto de este tipo de atención podría ser matemático o textual; es el que nos requiere un problema planteado por Euclides tanto como uno de Racine. Si llegamos a resolverlo, es secundario. Ir es tan importante como llegar, si no más. «Incluso importa poco si fracasamos al encontrar la solución o hacer una demostración, aunque es realmente importante esforzarse para lograrlo. En ningún caso, nunca, es en vano un verdadero esfuerzo de atención»,[13] Weil despreciaba prácticas como la memorización y el dictado, que imponen a los alumnos las «respuestas correctas», y reconocía que las prácticas que buscaba infundir en los alumnos eran ajenas a las escuelas de su tiempo (y lo siguen siendo para la mayoría de ellas a día de hoy). «Aunque parece que lo ignoramos, el desarrollo de la facultad de la atención», dice Weil, «es el auténtico objetivo y casi la única razón para estudiar […] Todos los ejercicios que apelan al poder de la atención son interesantes por la misma razón y casi al mismo nivel».[14]

Pero ¿de verdad es tan sencillo como para resumirlo en que lo importante es ir y no llegar? En lo que se refiere a Weil, decir algo así puede llevar a error. En primer lugar, porque ella le da a esa idea un giro único: al privilegiar el ir en lugar del llegar, llegaremos finalmente a algún lugar más importante que al que era el destino original. Podemos ser incapaces de resolver un problema de

geometría en una hora, pero llegar a penetrar en lo que Weil llama «otra dimensión más misteriosa».[15] Esta dimensión es la dimensión moral: el espacio en el que, a través de la atención, captamos el que siempre ha sido el verdadero misterio: las vidas de nuestros congéneres. Weil sostiene que esta actividad tiene poco que ver con el esfuerzo que solemos hacer la mayoría cuando pensamos que estamos prestando atención. La atención no exige la contracción de nuestros músculos, sino la suspensión de nuestros deseos; al girar la vista hacia otra persona, la apartamos de nuestro ser voraz y cegador. La suspensión de nuestro pensamiento, afirma, nos deja «vacíos y receptivos para ser penetrados por el objeto».[16] Atender no significa buscar, sino esperar; no significa concentrarse, sino expandir nuestras mentes. No adquirimos conocimiento cuando vamos en su búsqueda, sino cuando lo esperamos: «En todo ejercicio escolar hay una forma particular de esperar la verdad con deseo y sin permitirnos buscarla. Una forma de atención […] cuando escribimos, a la espera de la palabra justa venga por sí misma, se sitúe en la punta de nuestra pluma y se disipen únicamente las palabras inadecuadas».[17]

Se trata de una posición difícil de entender. Simone Weil considera que «la capacidad de prestar atención a alguien que sufre es muy rara, muy difícil; es casi un milagro: es un milagro. Casi todos aquellos que piensan tenerla, no la tienen».[18] Yo, por ejemplo, sé que no la poseo. No solo porque choque con la forma en que concibo el pensamiento, sino también porque choca con el hecho de que, muy rara vez, si acaso hay alguna, pienso en algo o en alguien sin pensar también en mí mismo. Atender a otra persona implica mucho más que pensar en ella o incluso que en sentir algo por ella. Al igual que la piedad, el conocimiento exige llegar hasta el otro al reconocer su sufrimiento. En ese sentido, mi facultad para empatizar se fija en otra persona al igual que lo hace mi facultad para pensar. Y cuando lo hace, casi siempre compartimenta y olvida a esa persona. Como señala Weil, la piedad difiere de la compasión en que «consiste en ayudar a alguien desgraciado para no sentirse obligado a volver a pensar en él, o por el placer de sentir la distancia entre él y uno mismo».[19]

La compasión, por su parte, implica que me identifico plenamente con el individuo afligido, que lo alimento a él por la misma razón

por la que me alimento a mí mismo: porque ambos tenemos hambre. En otras palabras: le presto atención. Una facultad que no consiste en aferrarse al otro, sino en mostrarse en calma y abierto frente a él. No podemos entender plenamente un martillo, escribió Martin Heidegger, solo con mirarlo: lo entendemos cuando lo cogemos y lo usamos. Weil le da a esta observación un giro inesperado: no entendemos plenamente a otra persona mirándola, pensando en ella, ni siquiera compadeciéndonos de ella. Solo se la llega a entender cuando nos dejamos ir y permitimos que capte plenamente nuestra atención. Para que la realidad del otro nos atrape completamente, antes debemos despojarnos de nosotros mismos.

Es tentador concebir esta facultad como un pensamiento sobre el pensamiento, o como lo que los psicólogos llaman metacognición. Este enfoque tiene, a primera vista, similitudes con los cursos de meditación y mindfulness que hoy abundan en las facultades. Una institución de estudios superiores como la Lesley University oferta actualmente un título de máster en estudios sobre mindfulness, y los académicos pueden unirse a organizaciones profesionales como el Centro para la Contemplación de la Mente en Sociedad, que busca «transformar la educación superior apoyando e incentivando las prácticas y perspectivas contemplativas/introspectivas». Estos programas buscan, en palabras del psicólogo Tobin Hart, ayudar a «conocer a través del silencio, la mirada interior, la reflexión profunda, la observación; ser testigo de los contenidos de nuestra conciencia».

A primera vista podría parecer que es a esto a lo que se refería Weil cuando, citando a Descartes, le dijo a Anne Reynaud y al resto de alumnas que «una cosa es consciente, y otra serlo de que se es».[20] Pero aquí terminan los parecidos. Weil no instaba a sus alumnas a mirar en su interior y analizar los contenidos de su conciencia. Ser conscientes de nuestra consciencia es un punto de partida, no uno de llegada, ni una meta ni nada parecido. «La atención total», dijo Weil, «se parece a la inconsciencia». Como tal, es un estado que no implica un postura o acción en concreto, sino que sugiere una forma de recepción, abierta y no crítica, del mundo. En una frase de gran belleza evocadora, Weil escribe que cuando traducimos un texto de un lenguaje extranjero al nuestro, lo correcto es intentar no añadirle

nada. Idealmente, esto es lo que debería hacer un estudiante cuando se aproxima al mundo: verlo y escribir sobre él como si estuviera traduciendo «un texto no escrito». En una época en la que los estudiantes no pueden huir de sus propias sombras en las redes sociales, más que un acertijo zen, esto es una urgencia pedagógica.

Un estado así es difícil de alcanzar y aun más de calificar. A Reynaud no le habría sorprendido escuchar la petición de su antigua profesora, formulada años antes, de que los estudiantes «deberían estudiar sin depender de las notas, de hacer exámenes o de conseguir éxitos escolares; sin importar sus gustos y habilidades naturales; dedicándose por igual a todas las tareas, pues todas ellas contribuirán al desarrollo del hábito de la atención».[21] De otra forma, podríamos suspender a alguien que empezara a jugar al baloncesto si no consigue encestar a la primera. «Cada vez que alguien consigue hacer un esfuerzo de atención con el único objetivo de acercarse a la verdad, desarrolla sus aptitudes para alcanzarla, aun cuando parezca que sus esfuerzos son en vano».[22]

Se ha dicho que la descripción que hace Weil de la atención la asemeja a la vita contemplativa que tradicionalmente vinculamos a los pensadores antiguos, desde Platón a San Agustín.[23] Pero esta semejanza puede conducir a error, aunque tan solo sea porque solemos asumir que la vida contemplativa es lo mismo que la vida pasiva: una vida en la que el mayor bien parece ser el abandono en la práctica de la relación con el mundo. Pero la atención de Weil devuelve a quien la practica, precisamente, de vuelta en mitad del mundo. Prestar atención a otros significa que se debe reconocer y respetar su realidad. Como pertenecen al mismo mundo y son igualmente vulnerables a la fuerza devastadora de la realidad, reoriento mi atención hacia ellos y la aparto de mí mismo. Peter Winch señaló esta condición en una síntesis memorable: «No puedo entender la aflicción del otro desde el punto de vista de mi posición privilegiada; más bien debo entenderme a mí mismo desde la posición de la aflicción del otro para entender que mi posición privilegiada no es parte de mi naturaleza esencial, sino un accidente del destino».[24]

*

¿Qué pasaría si concibiéramos el acto de atención como un ejercicio espiritual? En varios libros, Pierre Hadot, reconocido historiador de la filosofía antigua, demostró que la filosofía ya no es lo que alguna vez fue; o, al menos, lo que fue en la Antigüedad. En lugar de una disciplina consagrada a construir sistemas a partir de pensamientos abstractos o lógicos, los filósofos antiguos propusieron una serie de prácticas que Hadot llama «ejercicios espirituales» y que buscaban cambiar la forma en que se veía el mundo y con ello cambiar el propio ser. Al unirse a una escuela de filosofía (la epicúrea, la estoica, la platónica o la aristotélica), los neófitos no buscaban dominar la física o la metafísica, la ética o la lógica, sino alcanzar un nuevo dominio sobre su propio carácter. La decisión de unirse a una escuela en particular era más que una elección intelectual. ¿Cómo iba a ser de otra manera, si la meta de la filosofía antigua nunca fue informar, sino formar al individuo? La filosofía, al menos en la reconstrucción de Hadot, redescubre así su propósito original: el de una disciplina, o ejercicio espiritual, que entrena nuestro carácter para que concuerde con una serie de principios morales. A medida que se asciende por la escalera que proponen estos ejercicios, que son distintos según la escuela, la distancia entre palabras y actos se reduce y, en el último peldaño, unas y otras encajan perfectamente en la persona verdaderamente sabia. Desde esta perspectiva, los trabajos de los antiguos asumen un carácter radicalmente nuevo. En lugar de textos pensados para llenar la cabeza del alumno, son herramientas para esculpir su ser.[25]

Para Hadot, las Meditaciones de Marco Aurelio son un cuaderno que el emperador romano llenó con recordatorios y reflexiones, exhortaciones y ejercicios con los que mantenerse en el camino correcto del estoicismo. Los cuadernos de Weil, por su parte, servían a propósitos más diversos; como señaló Richard Rees, «probablemente no haya un solo problema fundamental de nuestra época, en cualquier ámbito, que no sea afrontado y examinado con profundidad en algún lugar de estas páginas».[26] Las entradas de los diarios de Weil, escritas con una caligrafía clara y firme que se extienden a lo largo de docenas de cahiers, los cuadernillos que usan los estudiantes franceses, son abrumadoramente densas según se acercan al final de su vida. Los años del exilio, entre 1940 y

1943, contienen más del 90 por ciento de sus escritos privados, y es como si el carácter convulso de ese periodo hubiera dejado su marca en el aspecto físico de los cuadernos. Weil arrancó a menudo páginas o las reorganizó, mientras que en otras escribió casi literalmente a contrapelo yuxtaponiendo columnas verticales junto a las entradas horizontales. Docenas de pasajes están en sánscrito, griego y latín, y otros dedicados a ecuaciones matemáticas y diagramas geométricos; muchas entradas son crípticas (lo que no puede sorprender en un diario privado) y muchas otras, lo que no es mucho más sorprendente, son aforísticas.

Lo que no está presente en ellos nos impacta tanto como lo que sí. Weil nunca pretendió que nadie leyera estos diarios, mucho menos que se publicaran, pero aun así casi nunca hace referencia a sucesos de su vida privada. Estas páginas están desprovistas de relatos y sentimientos privados; rara vez aparecen pensamientos relativos a la familia y los amigos, a deseos y sueños o al presente y el pasado. Este silencio no tiene que ver con algún tipo de pudeur o reticencia en lo que respecta a los asuntos personales, pues también son escasas las referencias a asuntos prácticos o políticos, a pesar de vivir en una época en la que el dominio de la fuerza fue más violento e implacable de lo que nunca había sido.

Pero lo mismo podría decirse de las Meditaciones de Marco Aurelio. En sus páginas, la historia de Roma y las decisiones que tomó el hombre que la dirigió quedan en los márgenes. Como los cuadernos de Weil, las Meditaciones no tratan sobre el mundo, sino sobre el ser. De hecho, Weil compartía con Marco Aurelio un método y una meta: llevaba un registro activo de sus propios ejercicios espirituales para rehacerse a sí misma. Se censuraba cuando no cumplía los objetivos o se le escapa alguna clave y escribía cosas como: «Soy idiota… Un ejemplo de mi idiotez. Debo analizarlo».[27] De aquí el recordatorio de que «cada golpe del destino, cada desgracia, sea grande o pequeña, decirse a una misma: “Estoy mejorando”».[28] En una de las primeras entradas, escrita en 1933 o 1934, cuando daba clase en Roanne, dice: «A los 25 años, es hora de acabar de una vez para siempre con la infancia». En esa misma época, elaboró una «lista de tentaciones (para leer cada mañana)».[29] La primera entre esas tentaciones, identificadas por ella a los 24 años, era la de la ociosidad; y no podemos olvidar que, por

entonces, dividía su tiempo entre la enseñanza a sus alumnas del lycée y los viajes en fin de semana a Saint-Étienne para enseñar a los trabajadores y participar en actividades sindicales. Aunque esto pudiera llegar a parecerle perverso al lector (precisamente la «tentación de la perversión» cerraba la lista de Weil) refleja, sin embargo, su preocupación por prestarle atención al mundo. «Nunca te rindas al flujo del tiempo», se decía a sí misma, «permítete sentir únicamente aquellos sentimientos que aparecen por una razón o son exigidos por el pensamiento por el bien de la inspiración».[30]

En este aviso para ajustar los propios pensamientos y actividades a las constricciones del mundo, Weil llega a citar a Marco Aurelio: «El hombre que piensa que está sometido a una naturaleza caprichosa es un esclavo, y el hombre que sabe está sometido a una naturaleza determinada por leyes rigurosas es un ciudadano del mundo».[31] De aquí la distinción capital que hace en lo relativo al uso del método: «Lo importante (para la libertad) no es que el trabajo sea un método, sino que sea realizado metódicamente».[32] Una y otra vez se detiene en el carácter implacable del tiempo y la necesidad de volver a comenzar. «Nunca posponer algo indefinidamente, sino posponerlo a un momento determinado. Intentar hacer esto incluso cuando es imposible (migrañas…). Ejercicios: decidir hacer algo, no importa el qué, y hacerlo exactamente en ese momento».[33]

Y en nada era tan central el ejercicio metódico como en la idea de atención de Weil; un interés que no compartía Marco Aurelio. Observar el mundo correctamente exige mucha práctica, en parte porque el observador tiene que superar sus propios reflejos egoístas. Esto es particularmente cierto cuando se trata de contemplar ejemplos de malheur: «Contemplar lo que no puede ser contemplado (la desdicha del otro), sin huir», escribe, «y contemplar lo deseable sin aproximarse; eso es lo bello».[34] Al volver a este tema varias páginas después, advierte que la verdadera contemplación le permitía a ella ver a los demás: «como se relacionan con ellos mismos, no conmigo».[35] Las implicaciones éticas de esta forma de mirar, que se desvincula de las preocupaciones de quien mira, son inmediatas.

Como cualquier tipo de ejercicio pensado para entrenar y fortalecer, el ejercicio adecuado para nuestra facultad de la atención exige

resistencia. Es como una carrera de obstáculos que nos obligaran a correr, pero una carrera muy singular. No solo porque las personas que nos rodean son los obstáculos, sino porque son obstáculos que hemos pasado la vida aprendiendo a no ver. Cuando nos topamos con ellos, nuestro reflejo inmediato es ver a través de ellos; o más bien, vemos a través de ellos cuando no están dotados de la capacidad para insistir en que se les vea a ellos mismos. Debemos verlos como se ven a sí mismos: no como medios para un fin particular, sino como fines en y para sí mismos. Por todo esto, igual que sabemos que hay acciones que podemos emprender, hay otras que sabemos (o mejor dicho: vemos) que no podemos porque los obstáculos son demasiado humanos. En su ensayo sobre la Ilíada, Weil describe a Aquiles tal y como lo ve Príamo. Príamo, el padre del caído Héctor, es ahora un suplicante, incapaz de ejercer ninguna resistencia en su deseo de recuperar el cuerpo de su hijo. Cuando Aquiles contempla la imagen de su propio padre, Peleo, que pronto llorará a su vez la muerte de su hijo, no puede seguir obviando la humanidad de Príamo. Alimenta y aloja al viejo (en efecto, lo ve plenamente) después de llorar junto a él. Los meros mortales, queda claro en otro ensayo, no son diferentes en esto: «Cualquier cosa en el ámbito de la acción que no suponga un obstáculo (como, por ejemplo, hombres desprovistos de la capacidad de decir no) es tan claro para el pensamiento como lo es el cristal a la vista. No tiene el poder de detenerse, igual que nuestros ojos no pueden ver el cristal».[36] En conclusión, el correcto ejercicio de la atención nos permite ver los cristales translúcidos que pueblan nuestro mundo, pero sin que nuestra visión pase al otro lado.

*

Aunque es una palabra que hoy apenas se escucha más allá del ámbito de la religión, «respeto» también captura la idea que tiene Simone Weil de la atención. Este vínculo aparece también en la obra de uno de los filósofos que enseñaba a sus alumnas, Immanuel Kant. Esto es sabido, principalmente, de su Fundamentos para una metafísica de las costumbres, en la que Kant aborda el espacio que ocupa el respeto a través de la idea de Acthung. Se trata de la

sensación que experimentamos en el momento de ser conscientes (aunque, en verdad, cae con fuerza sobre nosotros) de la fuerza de la ley moral o, aun más, su personificación en un ser humano determinado. Hay ocasiones en las que, caminando sonámbulos por la vida, nuestra atención se pone alerta al ver a otra persona actuar según un axioma que cree (de hecho, lo sabe) que se puede aplicar a todos los demás. Hay momentos en el que un gesto o una palabra de otra persona determina nuestra vida; inspira nuestro respeto; exige nuestra veneración. La aparición del Achtung, dice Kant, nos hace «merecedores de la humanidad». La mereceremos al reconocer la dignidad humana en todos y cada uno de los demás. Esto implica, concluye Kant, que «el respeto [Achtung] debe mostrarse a todos y cada uno».[37]

El respeto es una tarea de la atención. De hecho, el respeto es atención, aunque no la atención equilibrada que enseñan en las escuelas de turismo: la sonrisa entusiasta, la mirada solícita y la calidez predecible de un recepcionista de hotel. La atención, en esos casos, solo atiende a su propia apariencia; lo que probablemente está muy bien si todo lo que esperas es que te pidan la llave de una habitación. En su lugar, Weil afirma que la atención es «la forma más escasa y más pura de generosidad». El acto de darse a uno mismo, alejándose de sí y yendo hacia el otro desde una posición subordinada, es la verdadera atención. La atención implica la difícil tarea de esperar, no a que el mundo nos tenga en cuenta, sino a tener en cuenta el mundo: coger sitio en la salle d'attente del mundo, olvidar nuestro camino y abrirnos al camino de los demás. Al darnos cuenta de que no estamos solos, nos damos cuenta también de que no nos podemos permitir pensar que estamos solos, que confundimos con demasiada facilidad el mundo (que es como es) con un mundo que tratara sobre nosotros. Al prestar atención al mundo, nos abrimos al asombro, secular y religioso, que sentimos al enfrentarnos a todo lo que es más grande y más profundo que nosotros mismos, y al sentimiento de humildad que de ello sigue. El respeto, en pocas palabras, es la toma de conciencia de que hay algo más que todo esto y más que yo mismo; es la causa y la consecuencia, como dice Iris Murdoch, de «la tarea extraordinariamente difícil de asumir que algo más que uno mismo es real».

*

Es difícil llegar a entender que incluso los que ostentan el poder son reales. En su ensayo sobre la educación, Simone Weil evoca la leyenda del Santo Grial. Explica que, en ella, el objeto sagrado es custodiado por un rey al que una herida horrible le ha paralizado parte del cuerpo y que dará el Grial a la primera persona que en lugar de preguntar por el objeto le pregunte a él: «¿Qué tal estás?». Un buscador que no relegue al rey a la categoría de los «desdichados», ni siquiera de los reyes desdichados, sino que le vea «como un hombre igual que los otros, tocado un día por la marca de la desdicha». Por esta razón, debemos «saber cómo mirarla de una determinada manera; en una palabra: atentamente».[38]

A veces recuerdo este fragmento de camino al trabajo. La Interestatal 45, el Nilo de hormigón que parte Houston en dos, de norte a sur, no parece lugar para dilemas morales… hasta que sales en la primera intersección y abordas una disyuntiva moral en el paso subterráneo. Allí, mientras el semáforo está en rojo, me enfrento cada día con un mendigo. Enfrentarse: no hay un verbo mejor, quizás porque el adverbio de la misma familia léxica, enfrente, capta también lo que está en juego. Muchos hacemos todo lo que podemos por evitar ese frente a frente. Algunos conductores, cuando ven que les puede tocar parar junto al mendigo, aprietan el acelerador; otros intentan abrirse paso hasta el carril de la izquierda. Y hay quien llega a saltarse el semáforo, con el riesgo que ello conlleva, para, sospecho, evitar pasar unos segundos en compañía del mendigo. Cuando todo esto falla, aún quedan algunas soluciones. Algunos miramos intensamente nuestros teléfonos o radios y otros desarrollan un interés repentino en el cuentakilómetros. Muchos miramos fijamente al horizonte fingiendo estar sumidos en nuestro pensamiento, que en ese momento es uno solo: ¿por qué tarda tanto en ponerse en verde?

Algunos acabaremos por mirar al mendigo, pero como podríamos mirar las caras en un reconocimiento policial, o las radiografías de los dientes de nuestros hijos. Tratamos de evaluar su situación y

contrastamos sus gestos de súplica con la ropa que lleva o los gestos de su rostro. ¿Eso que lleva no son unas Ray-Ban? Si no tiene donde vivir, ¿por qué van tan bien afeitado? ¿Por qué está tan tranquilo el perro que tiene a sus pies? O: ¿estará drogada? Y si tiene que dar de comer a tres niños, ¿por qué está tan gorda? O: claro que tiene que pedir dinero, se tuvo que gastar hasta el último centavo en sus tatuajes.

¿Que por qué sé tanto de todas estas técnicas, trampas y excusas? Muy sencillo: las he practicado todas. Envío cheques año tras año a una docena de organizaciones benéficas, pero no soy capaz de soltarle al tipo del cartel un par de dólares que me gastaría sin pensar y sin ningún esfuerzo en un expreso. ¿Por qué? En Los hermanos Karamazov, uno de los personajes de Dostoievski afirma que podemos amar a nuestro prójimo de forma abstracta, pero que rara vez lo hacemos cuando lo tenemos delante. Por eso, concluye, los mendigos «nunca deberían dejarse ver en la calle». Y esto es sin duda lo que ocurre en las carreteras que nutren la I-45. Al contrario que en las aceras y parques del centro, nadie espera enfrentarse con un rostro en los bancos bloqueados con hierros de los macadanes que afluyen en la I-45. En estos lugares, encontrarse a otro ser humano que no esté encerrado en su cáscara de vidrio y acero siempre es impactante.

Pero allí está ella, un ser humano, con la cabeza a punto de estallar por el ruido del tráfico incesante mientras avanza poco a poco por la hilera de coches. Lleva un cartel con garabatos negros por la parte interior de una caja de cartón en el que dice que acepta cualquier tipo de ayuda y ofrece a cambio la bendición de Dios. Tiene las mejillas rojas y el pelo sin lavar; sus ojos se mueven sin parar pasando de un coche a otro. Afrontémoslo: quiere que la veamos. Pero, ¿me permitiré verla? ¿O dejaré que prevalezca entre nosotros el inevitable atasco de dudas y especulaciones? Como el lugar común que dice que los mendigos se gastarán mi dinero en drogas o alcohol, el viejo cuento de que los mendigos conducen un Mercedes cuando acaban su turno, o el miedo de que nos contagien enfermedades exóticas.

Pero ¿dónde queda mi sentido común en todo esto? ¿Hay que ser sociólogo para saber que la mayoría de los mendigos se gastan casi

todo el dinero en comida? ¿Hay que ser economista para saber que darle alguna moneda a alguien pobre es la manera más eficaz de ayudarle? ¿Deberíamos, de hecho, pensar en estos individuos afligidos como categorías o tipos? Simone Weil nos advierte del peligro de percibir a otra persona como algo más que una persona: «Me cruzo con alguien por la calle», escribe, «con largos brazos, ojos azules y cuyos pensamientos no conozco, pero quizás no sean más que lugares comunes».

Paradójicamente, estos detalles son esenciales porque no tienen consecuencias. No son lo que hacen de este transeúnte en particular alguien irremplazable o, para decirlo con Weil, «sagrado». Lo es por su entera persona. No es antes un miembro de un particular grupo de gente, que el hombre (que no el mendigo) sobre una bici a la salida del bulevar de Clear Lake City, con un chaleco de punto grisáceo y una gorra de los Houston Astros, y cuyos pensamientos no conozco. Me repito las palabras de «Human Personality»: «Es este hombre; ni más ni menos… lo sagrado para mí»;[39] y al mismo tiempo, recuerdo la advertencia de «El amor de Dios y la aflicción» de que «solo podemos aceptar la existencia de la desdicha mirándola a cierta distancia».[40] De igual forma, asumir la existencia de la desdicha a unos metros prudenciales de distancia o desde el otro lado de la ventanilla, requiere de un milagro. O al menos requiere de alguien más abierto a los milagros que yo. Cuando abro la ventanilla suele ser porque voy con uno de mis hijos en el coche y quiero ser un modelo para ellos o (más deshonrosamente) quiero pensar que soy mejor persona de lo que soy.

Esta es, sin duda, una motivación patética e irrisoria, egoísta y egocéntrica. Pero no es completamente irracional; al menos si uno de mis hijos, u otro conductor, está prestando aunque sea una mínima atención al intercambio. No sé si Simone Weil aprobaría esta conducta, pero sí que Iris Murdoch, una vez más, sería menos severa. Ella creía que todos nosotros nos sentimos «naturalmente vinculados» con aquellas cosas que encontramos valiosas. Estos vínculos están constituidos por hombres y mujeres, pero también por ciertas prácticas sociales y culturales que dirigen nuestra mirada en determinada dirección. Nuestra capacidad para ver aumenta a lo largo de nuestra vida y, como insisten tanto Weil como Murdoch, ver es hacer. «No hay nada extraño ni místico en

esto, ni en el hecho de que nuestra capacidad para actuar correctamente «cuando llegue el momento» dependa en parte, quizás principalmente, en la calidad de nuestros objetos de atención habituales».[41] No sé si alguno de mis hijos, algún día, bajará la ventanilla, mirará al hombre o a la mujer junto al semáforo y, como habría hecho Weil, le preguntará: «¿Qué tal estás?».[42] No sé si yo, ya no mis hijos, lo haré alguna vez. Pero sí sé que la pregunta es importante y que quiero que mis hijos lo sepan también. Quizás nunca veamos tan claramente como nos gustaría, pero al menos nunca confundiremos nuestra miopía moral con ver bien.

1. Pétrement, cit. ant.

2. «Ensayo sobre la idea de lectura», en Anthropos: Huellas del conocimiento, nº

211

,

2006

.

3. «Ensayo sobre la idea de lectura», cit. ant.

4. «Ensayo sobre la idea de lectura», cit. ant.

5. «Ensayo sobre la idea de lectura», cit. ant.

6. «Ensayo sobre la idea de lectura», cit. ant.

7. «Ensayo sobre la idea de lectura», cit. ant.

8. Winch, op. cit.

9. James, William. Principios de psicología, Fondo de Cultura Económica,

1994

.

10. Reynaud, Anne. Leçons de philosophie: De Simone Weil, Roanne, 1933-1934, París: Plon,

1959

.

11. A la espera de Dios, cit. ant.

12. A la espera de Dios, cit. ant.

13. A la espera de Dios, cit. ant.

14. A la espera de Dios, cit. ant.

15. A la espera de Dios, cit. ant.

16. A la espera de Dios, cit. ant.

17. A la espera de Dios, cit. ant.

18. A la espera de Dios, cit. ant.

19. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

20. Reynaud, op. cit.

21. Reynaud, op. cit.

22. Reynaud, op. cit.

23. Dietz, op. cit.

24. Winch, op, cit.

25. Véase especialmente Hadot, Pierre, La filosofía como forma de vida, Madrid: Alpha Decay,

2009

; y Hadot, ¿Qué es la filosofía antigua?, México: Fondo de Cultura Económica,

2000

.

26. En la Introducción a First and Last Notebooks, Oxford: Oxford University Press,

1970

.

27. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

28. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

29. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

30. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

31. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

32. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

33. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

34. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

35. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

36. Winch, op, cit.

37. El filósofo Paul Woodruff estudia los significados del término en su Reverence: Renewing a Forgotten Virtue, Oxford:

2001

.

38. A la espera de Dios, cit. ant.

39. Miles, Siân. Simone Weil: An Anthology, Nueva York: Grove Press,

1986

.

40. A la espera de Dios, cit. ant.

41. Murdoch, Iris. La soberanía del bien, Madrid: Taurus,

2019

.

42. A la espera de Dios, cit. ant.

Capítulo 3. Las distintas formas de la Resistencia

Incluso si la derrota es inevitable, siempre elegiré estar con los trabajadores vencidos antes que con los opresores victoriosos.

Simone Weil

Me rebelo, luego existimos.

Albert Camus

En 1938, Simone Weil escribió una carta a uno de sus ídolos y uno de los escritores e intelectuales más conocidos de Francia: Georges Bernanos. A primera vista, parece un gesto extraño. Si su catolicismo militante y su arraigado antisemitismo no tendrían por qué haber despertado necesariamente el rechazo de Weil, sus apasionados monarquismo y chovinismo sí. Las palabras siguientes quizás expliquen en parte por qué Weil sentía que compartía sus antecedentes con Bernanos. «Desde que era niña», explicó, «simpatizaba con aquellas organizaciones que surgían de los estratos sociales más bajos y menos considerados». Y además, aunque ella y el ferozmente conservador Bernanos no compartían ideología, Weil creía que tenían la misma actitud hacia aquellos que tenían poco o nada. Por todo ello, concluye, «no importa lo estúpido que pueda ser escribir a un escritor, no puedo evitar hacerlo».[1]

Así es: ¿cómo podría Weil haberlo evitado? Acababa de leer Les grands cimetières sous la lune, en la que Bernanos hace un relato despiadado de la Guerra civil española y ataca con la misma ferocidad a los conservadores como él y a los revolucionarios

españoles y franceses. Sin embargo, el piadoso Bernanos reserva el mayor de sus desprecios para el clero español. En un capítulo, cuenta cómo unos curas, asumiendo sus deberes religiosos, absolvieron a un grupo de presos catalanes tomados por los soldados de Franco. Después vieron cómo los soldados que habían tomado a los prisioneros «dispararon sin ninguna prisa a les malheureux uno a uno», echaron gasolina sobre los cuerpos y les prendieron fuego. Al día siguiente, Bernanos vio «retorcidos a causa del fuego, a esos hombres negros y luminosos, a algunos de los cuales la muerte los había colocado en posiciones obscenas capaces de escandalizar a sus distinguidos confesores».[2]

Estas descripciones impactaron a Weil, pero no la sorprendieron. «Mi experiencia», explicó, «coincide con la suya». Aunque, añadía, «mucho más breve y menos profunda». En julio de 1936, poco después del alzamiento inicial del movimiento falangista, liderado por el general Francisco Franco, Weil decidió que su lugar estaba del lado de quienes defendían la República. Muy cercana a los movimientos anarquista y sindicalista franceses, Weil viajó a Barcelona e intentó, sin éxito, afiliarse al partido trotskista de España, el poum, al que se uniría George Orwell a finales de año. Sin duda, la dirección del poum la rechazó por su insistencia en que la mandaran al otro lado de las líneas enemigas para reclutar mujeres que lucharan contra las fuerzas de Franco. Todo el mundo excepto ella consideró que el plan era absurdo y su dominio del español insuficiente.[3] Obcecada, Weil se infiltró, disfrazada de periodista, en la milicia de la Confederación Nacional del Trabajo (cnt), una organización obrera de fuerte filiación anarcosindicalista.

Weil se separó en seguida del resto de periodistas y se unió a un pequeño grupo de combatientes extranjeros que eran parte de una milicia que se estaba preparando para unirse al frente en la rivera del Ebro: la Columna Durruti, que tomó su nombre de su líder, el vehemente anarquista catalán Buenaventura Durruti. Enemigo de la monarquía y de la república, Durruti estaba escondido en Barcelona cuando estalló la Guerra civil. Su encendida oratoria impulsó la rápida organización de los obreros locales para enfrentarse a las fuerzas de Franco: «No tememos a las ruinas… Estamos destinados a heredar la tierra… Llevamos un mundo en nuestros corazones. Ese mundo está creciendo en este instante».[4] Para hacer ese mundo real,

Durruti estaba dispuesto a sacrificar a quienes consideraba que pertenecían al viejo mundo. Fue un líder despiadado que no dudó en matar a sus prisioneros, que tachaba para la ocasión de «fascistas», independientemente de su filiación política.[5]

Después de una vida de lucha y violencia, Durruti murió en noviembre de 1936, abatido por las fuerzas de Franco durante una batalla en Madrid. Para entonces, Simone Weil ya estaba a salvo en Francia, no sin antes haber vivido una serie de acontecimientos tragicómicos. El 17 de agosto su variopinto pelotón llegó a la ciudad de Pina, un baluarte republicano cerca de la frontera. Le contó a un compañero que cuando vio cómo un avión enemigo lanzaba una bomba y escuchó después la lejana explosión, no se «alteró en absoluto»,[6] pero que esa no fue para nada la reacción del resto de militantes con los que estaba compartiendo formación para manejar distintas armas. Weil tenía como profesor a un voluntario francés, pero su poca vista y su torpeza hacían de ella una alumna negada. Cada vez que se colocaba el rifle en el hombro, los demás soldados se tiraban a tierra. Como le dijo a su amiga Simone Pétrement: «Por suerte, soy tan miope que es imposible que mate a alguien, ni aunque le esté apuntando».[7]

Su miopía puso un final prematuro y catastrófico a sus días como soldado. La mañana del 20 de agosto, apenas tres días después de haber llegado al frente, Weil se tropezó con una enorme olla de aceite hirviendo que el cocinero del pelotón había dejado en el suelo. El zapato le protegió el pie, pero la parte inferior de la pierna sufrió graves quemaduras. La llevaron a un hospital improvisado en Pina y allí el médico correspondiente le dio un purgante para beber y le indicó que se levantara y caminara, con su pierna quemada, durante veinte minutos. Weil se quedó perpleja con la prescripción del médico y descubrió que había sido peluquero hasta que empezó la guerra. Decidió entonces marcharse a Barcelona, donde se encontró con sus padres. Tampoco allí encontró a nadie que pudiera ocuparse de su herida, ya supurante, así que continuó el camino con sus padres hasta Sigtes, sin alejarse mucho del territorio francés. Weil llevaba mucho tiempo rechazando las súplicas de sus padres para que volviera a París y por fin consiguieron vencer sus reticencias. El 25 de septiembre, los tres cruzaron la frontera de vuelta a Francia.

Fue entonces cuando asumió que su tropiezo (literal) le había salvado la vida. Durante su convalecencia en Sitges, su pelotón sufrió una derrota sangrienta en una batalla cerca del pueblo de Perdiguera. Entre las docenas de muertos, se contaban varias mujeres que se habían unido al grupo después de la marcha forzosa de Weil. También fue en Sitges donde supo que su propio bando había cometido una atrocidad muy cerca de allí: después de un ataque fallido que se saldó con nueve muertos, la milicia republicana se tomó la venganza fusilando a sangre fría a nueve jóvenes de la zona a los que acusaban, sin pruebas, de ser fascistas. Al contarle este episodio a Bernanos en su carta, Weil añadió un sombrío comentario: «Nunca, ni a los españoles ni a los franceses que estaban en España combatiendo o como meros visitantes (estos últimos solían ser intelectuales bobos e inofensivos), les escuché expresar, ni en público ni en privado, ningún rechazo, disgusto, o tan siquiera incomodidad, con aquellas matanzas absurdas».[8]

En Homenaje a Cataluña, George Orwell rememora un significativo episodio que vivió cuando luchaba en España en el bando anarquista. En una misión de reconocimiento junto a un compañero cerca de Huesca, avistó a un soldado enemigo que, asustado por el ruido de los aviones, salió disparado de la trinchera en la que en ese momento estaba defecando: «Iba medio desnudo y corría sujetándose los pantalones con las dos manos. Decidí no disparar». Al preguntarse por qué, descubrió que la razón era muy sencilla: «Estoy aquí para disparar a los “fascistas”, y un hombre sujetándose los pantalones no es un “fascista”; se ve inmediatamente que es una criatura como tú, parecida a ti, y no sientes que puedas hacer algo así».[9] En ese momento, Orwell pudo resistirse a un sentimiento que incluso la propia Weil calificó de abrumador y del que habló como de una «especie de embriaguez» en la que caen los seres humanos cuando se dan cuenta de que pueden «matar sin temor al castigo o la culpa». En una carta, le confesó al padre Perrin sus dificultades para resistirse a la locura de la guerra: «Los crímenes de guerra me horrorizaban, pero no me sorprendían. Sentí que yo sería capaz de hacer lo mismo; y fue por advertir ese potencial por lo que estaba horrorizada».[10]

El accidente del pie y las secuelas de este interrumpieron la exposición de Simone Weil a la locura de la guerra. Aun así, se

empeñó en asumir responsabilidades y las culpas correspondientes por haber participado en ella. Cuando había que refugiarse al oír que un avión enemigo les sobrevolaba, Weil se tumbaba en el suelo, miraba al cielo y se decía: «Si me cogen [los franquistas] me matarán… Pero será merecido. Los nuestros han vertido suficiente sangre. Soy moralmente cómplice».[11] Paradójicamente, el sentimiento de complicidad moral en la muerte de otras personas fue también una de las razones por las que acabó yendo a la guerra. Como le contó a Bernanos, no podía estar a salvo en Francia después de haberse posicionado en la Guerra civil española. Weil era una pacifista convencida, así que esta fue una decisión especialmente difícil: «No me gusta la guerra», explicó, «pero lo que siempre me ha parecido más horrible de la guerra son los que se quedan en la retaguardia».[12] Es decir, no es más horrible abstenerse de tomar decisiones morales que asumir conscientemente los riesgos existenciales que estas implican.

Para George Orwell, todas las discusiones sobre la necesidad de matar para defender la democracia eran «patrañas». No hay nadie, llegó a decir, «que no acabe desilusionándose de alguna forma después de unas semanas en España». Despreciaba a Franco por ser un «anacronismo», pero también cargó contra el Frente Popular tildándolo de «estafa»; aunque prefería la estafa republicana al anacronismo fascista.[13] Simone Weil fue igualmente implacable con la escasa inocencia de su propio bando, pero estaba segura de que debía elegir y de que elegir era una forma de resistencia. Cualquier otra cosa habría implicado traicionarse y traicionar a la humanidad misma. Como les dijo a sus alumnas en Roanne después de una clase de política económica en Francia y sus efectos sobre la clase obrera: «Cuando renunciamos a pensar en todo esto, nos convertimos en cómplices de lo que ocurre. Hay que hacer otra cosa: asumir nuestro papel en el estado de cosas y hacer algo al respecto».[14]

*

El verbo «resistir» viene del latín «stare», «estar de pie». En un nivel básico, la resistencia es una actividad universal: todos los organismos vivos luchan por permanecer en pie, literal o

figurativamente, todo el tiempo que puedan. Es un acto reflejo, no reflexivo, que comparten el musgo y el ciempiés o los robles y nosotros. Pero cuando interviene la reflexión, como ocurre con los seres humanos, el significado de «resistir» se ramifica en todas las direcciones.

Nuestra resistencia es instintiva por pura supervivencia; pero si aspiramos al autocontrol, tenemos que oponernos al instinto. Varias escuelas de filosofía antigua, como los estoicos o los epicúreos, enseñaban a sus seguidores a resistirse al absurdo y a la lógica; al miedo y al deseo; a resistirse a dominar a los demás y a perder el control de sí mismos. Una resistencia de este tipo confirma la idea de que el individuo realmente libre es el que acepta el mundo como es y se adapta él lo mejor que puede.

Pero ninguno de los sentidos anteriores de la resistencia (la lucha contra las fuerzas externas o internas) es lo que da valor a nuestras vidas. Una vida valiosa asume un núcleo esencial de ideas morales y actúa según ellas: la superioridad de la justicia y la verdad, la búsqueda de la felicidad y el bien, la preeminencia de la dignidad y la humanidad de todo ser humano. De hecho, una vida valiosa es la de cualquiera que se consagre a «hacer algo al respecto».

Como hemos visto, ya desde niña Simone Weil se empeñó en hacer algo al respecto. Su compromiso revolucionario se afianzó cuando entró a estudiar en el Lycée Henri IV, asentado en una escarpada colina sobre la rive gauche, la Montaigne Sainte Geneviève. Fue en Henri IV donde conoció a Émile Chartier, un profesor de filosofía que acabaría siendo una de las personas que más influyó en su vida intelectual. Conocido por su seudónimo, Alain, Chartier fue un prolífico escritor cuya oposición a las instituciones del estado, su desprecio a la religión reglada y su devoción por los valores republicanos encarnaban, para bien o para mal, el espíritu de la Francia de finales del siglo xix. Aunque ya era lo suficientemente viejo como para que no lo reclutaran y tenía la suficiente formación para que lo hicieran oficial, Chartier participó en la Primera Guerra mundial manejando artillería pesada y rechazó ascensos que lo hubieran apartado del servicio activo. Sobrevivió a la guerra con una pierna herida, pero la experiencia aplastó cualquier ilusión que pudiera tener respecto al poder de la razón, así como cualquier

razón para confiar en los líderes políticos nacionales. Chartier se convirtió en un pacifista militante y un firme escéptico de los partidos políticos y sus líderes, ya fueran estos de izquierdas o de derechas. En sus ensayos, meditaciones breves a las que llamaba propos, aconsejaba a los lectores que desconfiaran de cualquier salvación que les prometiera la revolución o los contrarrevolucionarios. Chartier, admirador de Kant y Platón, se centró en dos virtudes que consideraba esenciales para la sociedad civil: la obediencia y la resistencia. Sin la primera, la sociedad puede sumirse en la anarquía; sin la segunda, tiene vía libre la tiranía. El orden no se sostendría si no hubiera obediencia y la libertad se apagaría sin espíritu de resistencia. Pero a la hora de compararlas, para Alain la balanza se inclinaba del lado de la resistencia. El ciudadano ideal, dijo, tendría que «permanecer inflexible, indómito y escéptico ante los que ostentan el poder».[15]

Chartier dejó un recuero indeleble en todos aquellos que, durante generaciones, asistieron a sus clases. Como si estuviera subrayando con ello su llamada a vivir la vida permanecía de pie y marcaba el ritmo de la clase con su cojera caminando de un lado a otro mientras hablaba, con el mismo lenguaje directo, tan libre de jerga filosófica y excesos retóricos como el que usaba en sus propos. Además de textos completos de Platón y Kant, Chartier hizo leer a sus alumnos a Spinoza y a Marco Aurelio; filósofos que, con formas y palabras muy distintas, insistieron en nuestra libertad para pensar y nuestro deber de actuar como agentes morales. Aunque su falta de conformismo no era dramática ni provocadora, el ejemplo de Chartier impresionó profundamente a sus alumnos. Cuando la administración de la universidad le advirtió de que los alumnos del próximo curso iban a ser difíciles de controlar, contestó: «Eso espero».

Esas mismas cualidades, la libertad intelectual y el deber moral, ya estaban enraizadas en el carácter de Simone Weil cuando llegó a la clase de Chartier, que las cultivó en ella con especial cuidado. Impresionado ante el carácter excepcional de su alumna («era muy diferente del resto de nosotros», observó, «y nos juzgaba desde una independencia suprema»), se refería a ella como «la marciana».[16] Lo que más le sorprendía de Weil era la combinación de rigor intelectual y claridad moral de sus escritos. Uno de sus ensayos,

consagrado al tema de la belleza y el bien, le valió el excepcional comentario de «très beau» por parte de su maestro. En este ensayo, Weil describe un famoso gesto que hizo Alejandro Magno cuando marchaba con su ejército a través del desierto: cuando le trajeron una copa con agua, la arrojó sobre la arena, expresando así su solidaridad con los soldados sedientos. La enseñanza estaba clara para Weil: «si hubiera aceptado beber ese agua, se hubiera distinguido de sus soldados… El sacrificio implica la aceptación del dolor, el rechazo a obedecer las propias necesidades animales y la voluntad de redimir el sufrimiento ajeno eligiendo sufrir uno mismo también».[17] Así es como Weil desvela la conexión entre su práctica de la filosofía y la de Chartier: la elección de seguir la llamada del bien es libre, un acto que tiene su origen en nuestro interior y se propaga por el mundo.

*

Después de su graduación en el Lycée Henri IV, que Chartier coronó con un comentario de despedida en el que preveía que disfrutaría de «una carrera exitosa y brillante», Simone Weil entró en 1928 en la École Nórmale Supérieure, el invernadero de las mentes más brillantes de la nación, donde era la única mujer de su clase.[18] Chartier había admirado la firmeza de la posición moral e intelectual de Weil, pero en la ens se sintieron mucho menos impresionados. Les indignaba su indiferencia por la ropa —día tras día llevaba zapatos planos y una falda larga con un corte masculino y se negaba a ponerse sombrero (que era más o menos de rigueur para una mujer burguesa de la época)— y no entendían su rechazo a las tradiciones de la institución. Cuando infringió la norma que prohibía a las estudiantes fumar en el mismo patio en el que lo hacían los hombres, el director, Célestin Bouglé, la expulsó durante una semana. Pero la joven Weil asumió aquello como una medalla de honor y no como una afrenta, y alardeó de su logro ante sus resignados padres en su regresó triunfante a casa aquella noche.[19]

También los alumnos se sentían a menudo desconcertados ante la feroz intensidad del compromiso político y social de su compañera de clase. Para algunos era insoportable, para otros imposible incomprensible. En Memorias de una joven formal, Simone de

Beauvoir recordó su primer encuentro con Simone Weil, que sería también el último. Beauvoir conocía las historias que se contaban sobre ella (la más famosa cuando rompió a llorar al enterarse de que una hambruna estaba asolando China) y estaba ansiosa por conocer a su compañera de estudios. Después de una breve presentación, Beauvoir debió de tocar el tema de la hambruna en China, porque Weil declaró solemnemente que «solo importa una cosa a día de hoy: la Revolución que podría alimentar a todos los habitantes de la Tierra». Cuando Beauvoir le contestó, replicando que el objetivo de la vida no era la búsqueda de la felicidad, sino del sentido, Weil la interrumpió: «Es evidente que nunca has pasado hambre».[20]

En la ens, el compromiso político de Simone Weil se intensificó, aunque lo multiplicó más de lo que lo profundizó. Siguió provocando a la administración, dirigiendo gran parte de su desprecio a un sufrido Bouglé. En un gesto que revela un cierto grado de crueldad, Weil fue a hablar con Bouglé y le pidió una donación para un fondo para los desempleados. Temeroso de la posible publicidad negativa, Bouglé le dio a Simone Weil 20 francos, pero le pidió que respetara el anonimato de su donación. Pero ella no estaba dispuesta a satisfacer el deseo de su némesis y poco después colocó folletos en los pasillos de la escuela en los que se invitaba a los estudiantes y a la facultad a donar: «Sigue el ejemplo de tu director: dona anónimamente al Fondo de Desempleados».[21]

Un humillado Bouglé iba farfullando que la tozuda alumna dedicaba su tiempo a organizar «le Grand Soir», el término para «la Revolución» en la jerga universitaria.[22] Pero Bouglé era incapaz de diferenciar los matices entre el rojo de la visión política que apoyaba Weil y la del Partido Comunista Francés (pcf). En este momento de su evolución personal, Weil era sin duda revolucionaria, pero no del tipo de revolucionaria que se afilaba al pcf. Ni siquiera durante los años idealistas de su juventud se unió al partido, como sí hicieron tantos de sus contemporáneos. De hecho, desconfiaba, como hacía Chartier, de todos los partidos políticos; sea cual sea su inclinación ideológica, todos los líderes buscan el poder, y el poder, tarde o temprano, les transforma en opresores. Además, Weil no tenía demasiadas ilusiones sobre la independencia

de pensamiento y de acción que pudieran tener los líderes del pcf, que recibían las órdenes de Moscú. Como cristiana devota ajena a toda iglesia o judía practicante que jamás entró en una sinagoga, la joven Weil se consideraba a sí misma una comunista con c minúscula. Era la única ideología que defendía los derechos de los desposeídos y los desesperados, de los trabajadores y de los que eran incapaces de encontrar trabajo. De hecho, adornaba constantemente sus cuadernos de apuntes con hoces y martillos.[23]

El problema del marxismo es que no atiende a la experiencia real de los trabajadores. Los teóricos marxistas, según Weil, no estaban capacitados para hablar de la alienación del trabajo porque «nunca han sido engranajes de la maquinaria de la fábrica». Por eso, después de empezar a trabajar en Alshtom, Weil le dijo a una antigua alumna que tenía «la impresión de haber escapado de un mundo de abstracciones».[24] El entumecimiento que provoca la repetición de tareas, la sordera por el estruendo de los motores y el miedo constante a perder el trabajo eran, paradójicamente, signos de vida. La verdad arraiga en el mundo de la experiencia, no en la teoría. Weil decía que la verdad tenía que ser rescatada de los brazos de la especulación. La verdad «siempre es la verdad sobre algo».[25]

Simone Weil había buscado experiencias similares a las de Alsthom desde mucho tiempo antes, empeñada en encontrar la verdad tomándole el pulso a la vida diaria. Durante las vacaciones de verano antes de su último año en la École Normale Supérieure, 1931, pidió a varios pescadores del pueblo en Normandía en el que se alojaba que la dejaran trabajar en sus barcos. La petición de aquella burguesa parisina debió de desconcertar a los pescadores, o quizás les incomodara el rumor de que era comunista, pues todos menos uno la rechazaron. La excepción fue Marcel Lecarpentier, al que también sorprendió la petición, pero supo ver la excepcionalidad de quien la había hecho. Lecarpentier se mantuvo ajeno a los rumores sobre el comunismo de Simone Weil y permitió que les acompañara a su hermano y a él en su trainera. Ella era tan torpe como cabía esperar, pero trabajó incansablemente sin asomo de queja o miedo. Una noche, la trainera quedó atrapada en una tormenta y Lecarpentier, angustiado, le dijo a Weil que tenía que atarla por su seguridad. Su frágil pasajera se negó y le dijo que no

tenía miedo a morir: «Siempre he cumplido con mi deber».[26]

La respuesta suena melodramática y seguramente lo sea, pero eso no significa que no esconda una verdad. De hecho, «deber» es solo una palabra más corta para decir lo mismo que «compromiso». Y el compromiso es un arma de doble filo. Weil se esforzaba por entender el mundo del trabajo físico a la vez que procuraba darles clases a los trabajadores sobre el mundo del que ella provenía. Cuando no estaba desenmarañando las redes del barco de Larpentier, Weil le enseñaba matemáticas y literatura. Incluso cuando volvió a París, siguió enviándole libros para que leyera y le pedía que le enviara su propio trabajo para poder leerlo y corregirlo. «Quería conocer nuestra miseria», dijo Lercarpentier, pero «también quería liberar a los trabajadores».[27]

Simone Weil perseguía su objetivo con una determinación que despertaba tanta admiración como rechazo entre quienes la conocían. Durante sus años como profesora, su voluntad de conectar con trabajadores locales no era menor que la de hacerlo con sus alumnas. De hecho, las dos eran una y la misma. Poco después de llegar a Le Puy, Weil contactó con Urbain Thénevon, un profesor de la cercana ciudad de Saint-Étienne que había fundado una escuela nocturna para obreros. Su primer encuentro fue poco prometedor. Weil se presentó sin avisar en casa del profesor y le abrió su mujer, Albertine. Sin molestarse en saludar a la señora Thévenon, le preguntó abruptamente si su marido estaba en casa e inmediatamente pasó delante de ella con una zancada dejándola estupefacta y sin respuesta posible.

El comienzo no fue esperanzador, pero pronto los tres se hicieron íntimos amigos y Weil hacía al menos una vez a la semana el viaje de tres horas desde Le Puy para dar clase en la escuela de Thévenon. En aquellas clases de lengua francesa y economía política, Weil buscaba que los obreros conocieran los medios para adquirir lo que siempre llamaba «la herencia de la cultura humana»; que dejaran de desconocer o incluso despreciar esa herencia y la hicieran suya: que tomaran posesión de su legado cultural era en sí mismo un acto revolucionario. Pero sus colegas, y quizás también sus alumnos, pronto descubrieron que Weil tenía una visión conservadora, cuando no reaccionaria, de los conceptos de

«revolución» y resistencia».

*

En el corazón, o, mejor dicho, en la raíz, de la idea que tenía Simone Weil de la enseñanza latía una idea radical. Para ella, enseñar era despertar a quienes permanecían, en palabras de John Stuart Mill, «en el sueño profundo del dogmatismo»; o, en palabras más atormentadas, a quienes habían sido enterrados vivos, convertidos en cosas por las fuerzas conjuntas de la mecanización, la industrialización y la burocratizatión. En un ensayo prematuro, «Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social», Weil habla por extenso de las dificultades prácticas que afrontaba en su tarea pedagógica. El pensamiento, que ella describe como la «suprema dignidad del hombre», es difícil de practicar en un mundo entregado a la «colectividad».[28]

«Colectividad» es una palabra inquietante. Al leerla quizás recordemos películas como Matrix o El círculo, que describen organizaciones o sistemas que ostentan poderes ocultos de enorme alcance. Sin duda, es un término perfecto para redes sociales que, como Facebook y Twitter, controlan hoy nuestras vidas. Pero en sus diversas definiciones que hizo del concepto, Weil de «colectividad» señala un mayor alcance y más sombrío. Es «absolutamente abstracto, absolutamente misterioso, inaccesible a los sentidos y al pensamiento». La colectividad, como el gas, no tiene olor, pero también puede envenenarnos: «Jamás el individuo había sido tan completamente entregado a una colectividad ciega, y jamás los hombres habían sido menos capaces, no solamente de someter sus acciones a sus actos, sino incluso de pensar».[29]

Simone Weil no solo estaba pensando en estados totalitarios como la Alemania nazi y la Rusia comunista, sino que también las sociedades liberales estaban en su punto de mira. El significado de «colectividad» cambia en cada texto suyo, así como la palabra con la que la designa; en ocasiones, Weil habla de un «ciego mecanismo social». Pero la idea fundamental permanece y en todo momento busca designar la convergencia de fuerzas políticas, sociales, culturales y económicas que rigen nuestras vidas. Fuerzas que

vacían el lenguaje y oscurecen el entendimiento, deteriorando nuestra habilidad para, en sus palabras, «captar el sentido» del mundo. Su idea de colectividad se acerca a un concepto que Hannah Arendt desarrolló al final de su obra: el de «desconsideración», la condición con la que describió a Adolph Eichmann. En su polémico Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, Arendt explica que lo que nos impresiona de aquel burócrata nazi no es que sea extraordinario, como Iago o Ricardo III, sino su mediocridad. «Fue la pura desconsideración, que en nada se puede equiparar a la estupidez, lo que le predispuso a convertirse en uno de los grandes criminales de la época».[30] Como tantos de sus pares, Eichmann no se desvinculó, intelectual o moralmente, de la maquinaria nazi, diseñada para inducir a la falta de atención y a la irresponsabilidad.

Pero como señalaron Hannah Arendt y Simone Weil, los nazis no tenían la patente de este tipo de maquinarias. Weil aprendió en su experiencia en la fábrica que la desconsideración estaba entre los productos más peligrosos de la industria moderna. Pero ese veneno no se producía solo en las fábricas, sino prácticamente en todas las organizaciones e instituciones, que, al asfixiar el vínculo vital entre lenguaje y significado, hacen de nosotros personas desconsideradas. Weil parece estar previendo nuestro presente cuando escribe que: «A través de la prensa de masas y la radio se le puede hacer tragar a todo un pueblo, junto al desayuno o la cena, opiniones ya cocinadas, y por eso mismo absurdas». Sobre la posibilidad de usar estas nuevas formas de comunicación para hacer el bien, su respuesta es implacable: «Con estas cosas no se puede despertar ni tan siquiera un destello de pensamiento».[31] Esto es aun más cierto cuando esos medios se convierten en cajas de resonancia de frases y eslóganes que, desprovistos de todo contenido tangible o verificable, anulan cualquier espacio o posibilidad para el pensamiento. Los cantos de los comunistas franceses de entonces («¡Estamos haciendo un futuro mejor!») o los de los republicanos de los de hoy («Make America Great Again!»), son el mismo fenómeno: el vaciamiento del lenguaje y el empobrecimiento del pensamiento.

La situación no puede sorprendernos. Las ideas reconfortantes, decía Weil, rara vez son ideas racionales.[32] Pero, al igual que los estoicos, no creía que eso valiera para justificar la resignación e

insistía en la soberanía de nuestras mentes. Por otro lado, también era ella misma la que les decía a sus alumnas en Roanne que la idea de «resignación estoica» era profundamente engañosa. Todo lo que decimos y hacemos está arraigado en nuestros juicios, que a su vez están bajo nuestro control, pero solo si somos lo suficientemente disciplinados.[33] Lo que más impresionaba a sus jóvenes alumnas («Todo error es falta de autocontrol») también se lo trasladó a los lectores del periódico anarcosindicalista La Révolution prolétarienne: «No pueden impedirnos el trabajo de pensar con claridad».[34]

Pero pensar no nos libera inmediatamente, o al menos no en el sentido tradicional de la palabra. No hay pensamiento lo suficientemente sereno o constante que pueda protegernos de la fuerza abrumadora con la nos oprimen las colectividades o que pueda sobreponerse al hecho de que crear un mundo en el que no sea necesario trabajar es imposible; o, quizás, indeseable. Weil vuelve a Marco Aurelio cuando dice que «si entendiéramos por libertad la mera ausencia de necesidad, la palabra quedaría desprovista de todo significado específico».[35] La opresión no desaparecerá por muy humanas que sean las intenciones de un sistema e independientemente de que una sociedad se rija por valores capitalistas o socialistas. La opresión es parte de la fuerza, su filo más cortante, y la fuerza es un fenómeno natural, no social. Y aun más, ya que la fuerza es volátil, que amenaza en todo momento con pasar de las manos del opresor a las del oprimido: «no hay nunca poder, solo una carrera por el poder».[36]

Pareciera que esta certeza podría desesperarnos, pero Weil insiste en que debería impulsarnos a resistir. No resistimos para obtener todo lo que deseamos, sino para conseguir lo que sería razonable esperar. Sobre esta idea se sostiene una de sus ideas más memorables: la auténtica resistencia empieza con la claridad de ideas. En cuanto seres pensantes, somos incapaces de aceptar la servidumbre; pero los auténticos pensadores cultivan la moderación, no el exceso. «Es la libertad perfecta lo que nos debemos esforzar en representar con claridad, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual, puesto que lo mejor solo es concebible en referencia a lo perfecto».[37]

Weil vuelve a revelar su deuda intelectual con los estoicos cuando expone lo que llama su «concepción heroica» de la libertad. Cuando hablaba de «heroísmo» no estaba pensando en su héroe de infancia, Cyrano de Bergerac, sino en Epicteto y Marco Aurelio, para quienes la libertad podía lograrse al reconocer las fuerzas en juego en nuestras vidas y aceptar los límites que estas nos imponen. La auténtica libertad, escribió, se define «por el vínculo entre el pensamiento y la acción; el hombre completamente libre será aquel cuyas acciones procedan de un juicio previo sobre el fin que se ha propuesto y los medios necesarios para alcanzarlo». Pero por muy sometidos que estemos a las irresistibles fuerzas sociales, económicas y materiales, podemos reafirmar nuestra libertad haciendo lo nos sea posible en el marco de estas restricciones. «El hombre puede elegir entre someterse ciegamente al empuje de la necesidad que recibe del exterior, o adaptarse a la representación interna que se hace de ella».[38]

Básicamente, la conciencia determina qué camino tomar cuando nos hayamos en la encrucijada entre la servidumbre y la libertad. Pero alcanzar ese estado de conciencia requiere esfuerzo, un trabajo constante para protegerse de las frases mecánicas y los eslóganes, de las opiniones y creencias que a menudo confundimos con el pensamiento. Weil creía que asumimos con demasiada facilidad que la fuerza no puede vencer al pensamiento. Para que eso sea verdad, añade lacónicamente: «tiene que haber pensamiento. Allí donde las opiniones irracionales toman el lugar de las ideas, la fuerza es todopoderosa».[39]

*

En El camino a Wigan Pier, su apasionante relato sobre un grupo de mineros en el norte de Inglaterra, George Orwell explica lo difícil que era para estos hombres alcanzar la plenitud de conciencia. Cuando descendió a una mina en Yorkshire, pudo ver los torsos desnudos de los mineros cubiertos de polvo y tensados por el esfuerzo; el delicado trabajo para abrirse paso a través de los muros de carbón colocando explosivos para ablandarlo que también podían hacer que cayeran cien metros de roca y polvo sobre sus cabezas; las paladas infinitas para colocar toda esa piedra negra en

una cinta transportadora descacharrada y ensordecedora. Orwell, un producto de las clases medias, vivió aquella experiencia como una revelación; para alguien como él habría sido fácil permanecer ajeno al destino de quienes trabajaban con sus manos. El minero es el trabajador que mejor representa esta idea, «no solo porque su trabajo es absolutamente horrible, también porque es vital pero completamente ajeno a nuestra experiencia, tan invisible, que podemos olvidarlo como olvidamos la sangre en nuestras venas. Es capaz de despertar inmediatamente la duda sobre tu propio estatus como "intelectual" y persona superior en general».[40]

Curiosamente, Simone Weil había bajado a un pozo minero cuatro años antes de que Orwell llegara a Yorkshire, pero, al contrario que él, ella siempre había tenido dudas acerca de su propia superioridad. En 1932, cuando daba clases en Le Puy, Weil convenció a un propietario local, un amigo de los Thévenon, de que la dejara visitar sus minas. Pero no se conformó con ser una mera observadora. Al llegar a lo más bajo del pozo le pidió a un minero, como lo había hecho antes con los granjeros y los pescadores, que le permitiera usar su herramienta de trabajo. En este caso se trataba de un pesado martillo neumático. Lo sostuvo contra su pecho, pero apenas fue capaz de controlarlo cuando intentó emplearlo para horadar el muro de carbón. El minero contó después que si no le hubiera pedido que le devolviera el martillo, ella hubiera continuado por pura determinación hasta que su cuerpo tembloroso colapsara por el agotamiento.[41]

El mismo impacto que sufrió su cuerpo lo sufrieron sus convicciones sobre la relación entre los obreros y sus herramientas. Comprobó que la tensión que tiene lugar bajo tierra no se da entre el hombre y el carbón, sino entre el carbón y el aire comprimido. El martillo no estaba diseñado para seguir el movimiento natural del cuerpo, sino que lo forzaba a adaptarse a su ritmo y su potencia. Atrapado entre estas dos fuerzas (la barrera de carbón y el martillo), el minero, ya poco más que una extensión de la máquina, se destruye un poco más cada día. Weil sacó la conclusión de que una revolución política no cambiaría nada ante un juego de fuerzas como aquel. Era preciso abordar las condiciones materiales del trabajo, que la revolución tecnológica había cambiado por completo.[42]

Como era de prever, pidió que la contrataran como minera a tiempo completo y como también era de prever el responsable de la mina la rechazó. Pero esto no venció su empeño de colarse en el mundo del trabajo manual. Cuando era profesora en Bourges, intentaba constantemente perderse entre los trabajadores de la ciudad o, en su defecto, liderarles en la protesta. Sus esfuerzos, sin embargo, oscilaban entre lo cómico y lo patético. Por ejemplo, intentó convencer a los atónitos camareros de un restaurante de que no cobraban y a la vez clamaba que tenían todo lo que necesitaban. Otro día, caminando por el campo, convenció a un granjero de que la dejara usar su arado. Weil lo volcó al instante y enfadó tanto al granjero que este rechazó el cigarrillo que le ofreció para sellar la paz.

Aun más reveladora, aunque solo sea porque duró casi un mes, fue la experiencia, o mejor dicho, el «experimento», que vivió junto a la familia Belleville. Los Belleville vivían en una pequeña granja a las afueras de Bourges y eran conocidos de una de sus alumnas, que fue la que organizó el encuentro, a petición de Weil, en el que les pidió que la dejaran vivir con ellos. Marido y mujer, sorprendidos, le dijeron que no, pero aceptaron que trabajara en su granja.

No tardaron en arrepentirse. Weil se involucró por completo en las tareas diarias de la granja: cubrir los campos de estiércol, extraer la remolacha de la tierra y apilar el heno, pero, entre tarea y tarea, interrogaba a los Belleville exigiéndoles detalles sobre la economía familiar e indagando en sus ideas sobre la vida rural. El matrimonio supo ver que aquella joven era distinta a cualquier otro intelectual. La propia señora Belleville lo contaría tiempo después: Weil «quería derribar las barreras y ponerse a nuestro nivel». El problema era que los Belleville no consideraban que su nivel fuera tan abismalmente bajo como le parecía a Weil. Era normal que estuvieran molestos ante su insistencia sobre lo infeliz y estéril que era su vida. Cuando su invitada les dijo que quería «vivir la vida de los pobres, compartir sus cargas y conocer sus problemas», sintieron que Weil no los respetaba y los trataba con condescendencia. Los Belleville acabaron por rogar a la amiga que los había presentado que le dijera a Weil que dejara de ir a visitarles. La señora Belleville confesó: «Mi marido y yo pensábamos que se había vuelto loca de tanto estudiar».[43]

*

Algunos historiadores han datado los orígenes del intelectual moderno a mediados del siglo xviii en la defensa brillante y aguerrida que hizo Voltaire de la tolerancia religiosa durante el caso Calas, y otros a finales del siglo xix, con el caso Dreyfus. El primero caso tuvo como protagonista a Jean Calas, un protestante acusado falsamente del asesinato de su hijo y torturado y ejecutado por las autoridades católicas; el segundo, a Alfred Dreyfus, un militar judío al que acusaron y encarcelaron por un supuesto crimen de traición. Algunas figuras públicas, como Charles Maurras y Maurice Barrès, sostuvieron que Dreyfus era culpable, pero el papel de intelectual lo definieron aquellos escritores y académicos que se unieron para defender a Dreyfus y mostrar su compromiso con los valores seculares y racionales de la República francesa. Aprovechaban su papel eminente en sus campos, en las artes o en las ciencias, para pronunciarse públicamente, a través de periódicos y panfletos, sobre asuntos morales de relevancia internacional. Émile Zola, Jean Jaurès y Anatole France, algunas de las figuras públicas destacadas que se involucraron en el caso Dreyfus, encarnaron el ideal del «intelectual comprometido»; una tautología, ya que un intelectual, por definición, tenía que estar plenamente comprometido con los grandes debates que determinarían el futuro de la República.

Aunque hubo duelos y enfrentamientos callejeros entre dreyfusistas y antidreyfusistas, la mayor parte de las veces estos intelectuales blandieron sus plumas, no espadas ni pistolas. Pero su defensa de la Verdad y la Justicia, palabras que a menudo quisieron capitalizar, era tan abstracta como apasionada. La devoción de los intelectuales por los valores revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad les llevaron a apoyar la causa de la clase trabajadora, pero su origen burgués les hacía ciegos a la vie quotidienne, la vida diaria de las luchas de estos hombres y mujeres. Lo que Simone Weil había señalado fríamente sobre los teóricos marxistas (que la mayor parte de ellos nunca habían vivido las vidas de aquellos a quienes decían defender) se aplicaba a prácticamente todos los intelectuales. Su idea de compromiso tomó, así, una dirección radicalmente distinta.

Debemos, se decía a sí misma, llegar a las raíces mismas de nuestras ideas e ideales. Weil sostuvo esta convicción hasta el final de su vida y escribió en su último libro, Echar raíces, que el sintagma «amor a la verdad» es confuso, porque la verdad no es un objeto. «La verdad es siempre la verdad sobre algo. La verdad es la manifestación luminosa de la realidad».[44]

Como era de esperar, los muchos intentos de Simone Weil de pasar de ser una intelectual urbana a una trabajadora manual incomodaron a quienes, a diferencia de ella, trabajaban en el campo o en las fábricas porque no tenían otra opción. Se comportaba como una antropóloga que desea desesperadamente pertenecer a la tribu. Como le recordó Lecarpentier, ella era «hija de ricos» y no tenía ninguna necesidad de trabajar en su barco. «Esa es mi desgracia [mon malheur]», contestó Weil, «Ojalá mis padres hubieran nacido pobres».[45] Llama la atención que Weil, que acabaría dotando a la idea de malheur de un significado aciago, utilice la palabra para describir una situación que pocos (y, desde luego, no un Lecarpentier estupefacto) habrían considerado un caso de aflicción. Pero aquel no fue, o no solo, un gesto romántico y juvenil de rebeldía contra su propia clase, sino una de las primeras muestras de una constante filosófica de su pensamiento. Weil consideraba el trabajo de Lecarpentier más auténtico y más humano que el trabajo mecánico del obrero de una cadena de montaje porque, a diferencia de este, no le alienaba del mundo; un trabajo que, al depender de la experiencia, la habilidad y la inteligencia aplicada, encajaba plenamente en el mundo. Afirmó con seguridad, al recordar su experiencia en la trainera, que «un pescador que lucha en su barquito contra el viento y las olas, aunque sufra frío, fatiga, renuncie al ocio e incluso al sueño… tiene una suerte mucho mayor que la del obrero en una cadena de montaje que, sin embargo, está mejor en lo que concierne a todo lo dicho».[46]

No se trata de un mero dogma marxista. Para Hannah Arendt, La condition ouvrière, el libro en el que Simone Weil aborda este tema, era «el único libro de toda la ingente literatura que se ha escrito sobre el trabajo que aborda el problema sin prejuicios ni sentimentalismo».[47] De hecho, la propia distinción de Arendt entre trabajo y labor está construida sobre las observaciones de Weil. La labor, dice Arendt, «no produce nada», y el resultado del esfuerzo

que implica «se consume tan rápidamente como se realiza». Pero como nos recuerdan los esfuerzos de Weil para sobrevivir con lo que ganaba, este esfuerzo, aunque inútil, «nace de una gran urgencia movida por un impulso más poderoso que cualquier otro, pues de él depende la vida misma».[48] El trabajo, por el contrario, es la empresa de nuestras manos, que, cuando participan en el mundo, son la extensión de nuestros pensamientos. Es el mundo el que actúa sobre la labor, pero el trabajador cualificado modela, con pensamiento y deliberación, el material que encuentra en el mundo; una idea que también se aplica al intelectual que se compromete plenamente con el mundo.

*

Simone Weil creía que los seres humanos hemos traído al mundo una cualidad que no posee ninguna otra criatura: el pensamiento. «No hay nada esencialmente individual en el hombre, nada que sea exclusivamente suyo además de la facultad de pensar, y esta sociedad de la que depende por completo cada minuto de su existencia depende a su vez de él desde el momento en que su pensamiento es necesario para ella».[49] Solo con el pensamiento, o con la atención constante hacia el mundo y hacia los otros podemos localizar el origen de la opresión y entender cómo se extiende por nuestras vidas. Pero si el pensamiento no lleva a la acción, no sirve de mucho perder el tiempo pensando. En su aproximación al cogito ergo sum, Weil anticipa la idea del existencialismo de posguerra que dice que nuestras acciones son el fundamento de nuestra existencia.

Esta convicción subraya su compleja postura sobre la violencia. En esto, como en otras muchas cosas, Weil admiraba profundamente el ejemplo de Alain. A pesar de su edad avanzada (tenía 64 años) y sus convicciones pacifistas, Alain se alistó en el ejército cuando se declaró la guerra en 1914: «Me parece un deshonor», explicó, «quedarme en mi sillón mientras otros están en peligro».[50] Weil adoptó esta misma postura, aunque en su caso era mucho más consistente con su inquebrantable lucidez respecto a la inestabilidad de los acontecimientos y las respuestas que estos requerían. Durante la primera mitad de los años 30, Weil se mantuvo firme en su

pacifismo. Cuando estudiaba en la ens, consiguió, para irritación de Célestin Bouglé, que alumnos y profesores firmaran una petición, publicada en el periódico pacifista La volonté de paix, para que se detuviera el reclutamiento militar de estudiantes graduados. Este gesto es todavía más sorprendente si pensamos que, como dijo Sartre, ni siquiera el más devoto de los cristianos «se habría atrevido a decir que se tenía que rechazar la violencia. Pensábamos sobre todo en limitarla, canalizarla».[51] Weil continuó con su activismo y en 1929 encabezó una moción pacifista en un encuentro de la Ligue des Droits de l'homme (la organización que nació a raíz del caso Dreyfus) pidiendo el desarme mundial.[52]

Su pacifismo se mantuvo incondicional incluso después de pasar en Berlín el verano de 1932. En una larga carta que envió a sus padres, que estaban razonablemente preocupados porque su hija se hubiera ido a Alemania justo en el momento en que parecía que Adolf Hitler se podía hacer con el poder, Weil describe un paisaje urbano desolador de niños malnutridos, jóvenes desempleados y obreros en lucha. No había un terreno más adecuado para que prosperara una ideología que, en palabras de Weil, era «extraordinariamente contagiosa, capaz de llegar incluso al interior del Partido Comunista».[53] Cuando volvió a París, todavía se negaba a aceptar que la guerra fuera una forma legítima de enfrentarse al nazismo. Y durante los cinco años siguientes, en los que las ambiciones geopolíticas e ideológicas de Hitler quedaron meridianamente claras con la invasión de Renania y la amenaza de invadir Checoslovaquia, siguió insistiendo en que la guerra no era la respuesta, porque lejos de acelerar la liberación de los trabajadores, los haría esclavos de una forma diferente y más mortífera de tecnología: las herramientas de la guerra moderna. Esta, como dijo en un artículo titulado «Reflexiones sobre la guerra», era «la forma más radical de opresión».[54] Por ello, una nación que se prepara para la guerra, «convierte en ilusoria toda esperanza de liberación y deja de protegernos. Las carreras armamentísticas siempre conducen a la masacre».[55]

Finalmente, Weil apoyó los Acuerdos de Múnich sin estar de acuerdo con ellos. El gobierno francés tenía «mil razones» para llegar a un acuerdo con Hiter, pero ella sabía que no podrían ocultar la oscura realidad que se había acordado en Múnich. Por

quienes defendían la conciliación burlándose de los llamados «belicistas», Weil solo sentía desprecio. Defendía el acuerdo, pero no tenía ninguna ilusión sobre sus implicaciones morales y geopolíticas: retrasaría la guerra y multiplicaría las consecuencias de la humillación. Con los Acuerdos de Múnich, escribió, «nuestra humillación es mucho más profunda que la del orgullo nacional herido. Todos hemos sentido en lo más hondo la esencia de la humillación: la degradación del pensamiento por la fuerza bruta de los hechos».[56]

Por supuesto, el pacifismo no es lo mismo que la pasividad. Desde la antigüedad hasta hoy, los pacifistas han sido activistas que han defendido la posibilidad de un cambio pacífico a través de diversas formas de acción directa no-violenta. Ya sea negándose a tener sexo, como las mujeres atenienses y espartanas en la comedia de Aristófanes, Lisístrata; negándose a pagar impuestos, como Henry David Thoreau; o por desobediencia civil, como Mahatma Gandhi y Martin Luther King, Jr., pacifistas que pusieron su vida y sus principios en juego. Este fue también el caso de Simone Weil. En manifestaciones con obreros en huelga o movilizaciones estudiantiles liderados por ella, fue al combate una y otra vez en nombre de la paz y nunca olvidó la naturaleza esencial de la lucha, que requiere acción y análisis. «La lucha de los que obedecen contra los que mandan, dado que la forma de mandar implica la destrucción de la dignidad humana de quienes están abajo, es la más legítima, justificada y valiosa que hay en el mundo. Es una lucha que ha existido siempre, porque quienes mandan, lo sepan o no, tienden siempre a pisotear la dignidad de aquellos que tienen por debajo».[57]

Pero como muestra su alistamiento en la Columna Durruti, Weil no era una pacifista absoluta. También influida en esto por el ejemplo de Alain, no podía quedarse en casa mientras una guerra arrasaba el futuro de la República española. Sin embargo, cuando en marzo de 1939 los alemanes invadieron los pocos reductos independientes de Checoslovaquia, experimentó un cambio más profundo. En sus cuadernos, registró el momento en que se dio cuenta, podría decirse que algo tarde, de que «la no-violencia solo es buena si es efectiva». Una década después, Gandhi tuvo la gran suerte de emplear su estrategia de resistencia no violenta contra la Gran Bretaña

democrática y liberal. En la Alemania nazi, una estrategia similar habría sido peor que inútil; aunque eso no hizo que Gandhi dejara de pensar que los judíos europeos deberían haber practicado esa forma de resistencia contra Hitler. Weil analizó el nazismo en toda su complejidad y concluyó que la guerra era la única respuesta. Si Europa estuviera sometida durante varias generaciones «a tan ciega tiranía, no podríamos recuperar lo que la humanidad llegaría a perder. Porque, al contrario de lo que se cree, la fuerza destruye los valores espirituales y puede arrasar cualquier resto que quede de estos».[58]

En septiembre, cuando Francia declaró la guerra a Alemania después de la invasión de Hitler de Polonia, Weil no tenía ninguna ilusión, por los esfuerzos que implicaba y las escasas posibilidades de éxito. Aunque su pesimismo no era derrotista, como el de muchos de sus antiguos aliados pacifistas. En una amarga llamada a la lucha, declaró: «Primero de todo, nuestras conciencias tienen que estar claras. No pensemos que ganaremos por ser menos brutales o violentos que nuestros enemigos. La brutalidad, la violencia y la inhumanidad tienen un enorme poder que los libros de textos ocultan y los adultos tratan de no ver, pero que a la vez aceptamos». Si la guerra es una propuesta a todo o nada, incluye una letra pequeña que puede pasar por alto incluso la lectura más atenta: la justicia no está destinada a prevalecer, igual que la bondad puede no ganar. Los que creían que los ángeles estaban de su parte representaban para Francia un peligro tan grande como los que llevaban calaveras en los uniformes. Simone Weil advirtió que la guerra no era para los débiles, para quienes actuaran de forma menos brutal, violenta o inhumana que los nazis. Eso haría, ya fuera por la duda o por la indecisión, que la derrota estuviera garantizada. El material imprescindible para el éxito sería, en este caso, el rigor moral: «Quien, frente a otro, sea incapaz de ser tan brutal, violento e inhumano como él, pero también de practicar las virtudes opuestas, quedará por debajo en fuerza y estatura interior y perderá en cualquier confrontación».[59]

Comprometida en la resistencia contra Hitler, aunque eso supusiera tomar las armas, Weil atacó a los que habían sido sus camaradas pacifistas y declaró que sus acciones delataban «una propensión a la traición».[60] En ese sentido, se hacía eco de la razonable apreciación

de Orwell de que el pacifismo se había convertido en «objetivamente profascista».[61] Pero ella era igualmente dura con su propio pasado, al que, en sus cuadernos de Londres, condena como un «error criminal». Como explicación, si no como excusa, se pregunta si sus migrañas no serían en parte responsables de ese error. Incapacitada por estos ataques, Weil no pudo asistir a varios encuentros pacifistas y no pudo ver las posturas que se adoptaban en ellos. Pero si aquellos terribles dolores de cabeza habrían podido servir de excusa para muchos de nosotros, no fue así para ella. Lo que en verdad le impedía ver las motivaciones de sus compañeros pacifistas, decía, «era el pecado de la pereza, la tentación de la inercia. Deseaba tan intensamente rehuir esa responsabilidad que no me permití la posibilidad de considerar imparcialmente las razones legítimas para rehuirla; como un seminarista torturado por deseos carnales que no se atreve a mirar a ninguna mujer».[62] El tiempo de la resistencia no violenta, por no hablar de la de los ideales pacifistas, había terminado; el compromiso con el bien implicaba ahora el uso de la violencia. Ya no se trataba, como en el caso de España, de luchar para no quedarse en casa. Frente a la amenaza nazi, se trababa de luchar para salvar esa casa de la invasión, la ocupación y la desolación. Paradójicamente, o perversamente, se trataba de salvar la casa llevándola al frente de guerra.

*

A finales del verano de 1940, cuando la mayor parte de los franceses solo quería volver a la normalidad, Simone Weil la rechazaba. El empuje del pensamiento mágico (la creencia de que los acontecimientos se arreglarán por sí mismos pronto y de forma favorable) era fuerte y constante, pero había que resistirse a él: «Debemos evitar caer en la inercia, creer que la liberación nos la traerán otros. Todos debemos asumir que un día tendremos el deber de tomar parte y estar preparados para ello… Debemos pensar en las cosas preciosas que permitimos que se pierdan porque no sabemos apreciarlas, cosas que tenemos que recuperar y que tendremos que conservar».[63] La idea clave no es «cosas preciosas» o «estar preparado»; porque lo que nos hace estar preparados y hace

que las cosas sean preciosas es el pensamiento. Resistir significa no tomar nunca una opinión por un hecho, una conjetura por un análisis o una autoridad por una verdad. Hace falta dedicar un tiempo diario a pensar como se lo dedicamos a comer y dormir.

En Marsella, Weil abordó esas actividades gemelas, pensar y actuar, contactando con los Cahiers du témoignage chrétien, el periódico clandestino de la Resistencia que fundaron a principios de 1941 dos curas jesuitas, Pierre Chaillet y Gaston Fessart, y un pastor protestante, Roland de Pury. Aunque nunca escribió para el periódico, ayudó a distribuirlo y llegó a repartir unos 300 ejemplares de cada uno de los tres primeros números. Pero la misma torpeza que mostró en España con las armas e incluso al andar, hizo que se le cayera una maleta en uno de sus trayectos y se esparcieran docenas de copias por la calle. Con una sangre fría excepcional, recogió y volvió a guardar los papeles esparcidos por el suelo y continuó con el reparto. La personalidad de Weil impactó particularmente a una de sus camaradas más jóvenes en la Resistencia, Marie-Louise Blum, que recordaría cómo se tomó el tiempo de explicarle la importancia de lo que hacían. Desobedecer la ley, le dijo Weil a Blum, es algo muy serio. «Hay que pensar mucho antes de dar el paso, estar segura de que no hay otra opción y de que la causa que nos impele a saltarnos la ley es sin duda la de la justicia y la verdad… Es un mal necesario, pero no podemos olvidar que hacemos el mal».[64]

Y es un mal que conlleva grandes riesgos, como pudieron comprobar con el arresto y la deportación de uno de los repartidores. A la propia Weil la llevaron en dos ocasiones a comisaría para interrogarla, aunque los policías quedaron bastante más consternados que ella después del interrogatorio. Weil mantuvo la misma calma que al recoger los ejemplares escurridizos esparcidos de Témoignage chrétien. En un momento dado, uno de los policías, que pensaba que le había tomado la medida aquella mujer débil y apocada, la llamó «salope [puta]» y la amenazó con mandarla a una celda llena de prostitutas. Weil contestó que estaría encantada de conocerlas. Cuando poco tiempo después la pusieron en libertad y la mandaron a casa con una advertencia, el sentimiento de alivio en comisaría tuvo que ser palpable.[65]

*

A principios de 1943, Jean Cavaillès viajó a Londres para encontrarse con Charles de Gaulle. Cavaillès había sido compañero de clase de Weil en ens y fue nombrado muy precozmente profesor de lógica en la Universidad de Estrasburgo, donde se especializó en el campo, muy minoritario, de la Filosofía de las Matemáticas. En 1940 pasó a servir como oficial y obtuvo dos condecoraciones por su valentía antes de ser tomado prisionero por los alemanes. Pero Cavaillès no estuvo preso demasiado tiempo: enseguida huyó del campo de prisioneros y consiguió llegar a la Zona libre. Allí fundó, junto a Emmanuel d'Astier de la Vigerie, una de las primeras redes de la Resistencia, Libération-Sud. A finales de 1942, la policía francesa arrestó a Cavaillès y puso fin a dos años de actividad clandestina para la Resistencia. Pero tampoco fue por mucho tiempo: Cavaillès se fugó de la cárcel y en marzo ya había cruzado el Canal de la Mancha. Después de reunirse en varias ocasiones con de Gaulle, en las que consiguió un apoyo material de vital importancia para los suyos, volvió a Francia. Pero, trágicamente, esto tampoco duró mucho: en agosto lo arrestaron los alemanes y lo mandaron a la famosa prisión de Fresnes, donde fue torturado una y otra vez. Los torturadores, en cualquier caso, nunca consiguieron que el joven filósofo les diera ni un nombre ni un ápice de información. En abril de 1944, Cavaillès fue ejecutado y su cuerpo arrojado a una fosa común, a las afueras de Arras, junto a docenas de otros résistants asesinados. Después de que lo volvieran a enterrar como «Inconnu no. 5 [Desconocido nº 5]», su hermana reconoció sus restos poco después de la liberación de París y fueron trasladados a la Sorbona.

Cavaillès nunca consideró que sus actos fueran heroicos; ni siquiera pensaba que hubiera elegido actuar así. Cuando le preguntaban el porqué, siempre respondía: «C'est logique». Para un lógico, esto era poco más que un cliché. Cavaillès le diría a Raymond Aron, que fue reclutado por la Francia Libre antes de convertirse en uno de los intelectuales más destacados de la Francia de posguerra y con quien también fue a clase en la ens, que somos seres marcados por la necesidad. «Los razonamientos de los matemáticos son necesarios,

los pasos de las teorías matemáticas son necesarios y la lucha que lideramos hoy es necesaria». Como explicaría otro filósofo y résistant, Georges Canguilhem, la acción moral es el resultado necesario de la reflexión rigurosa. Para Cavaillès, unirse a la Resistencia no implicaba una mayor decisión moral que solucionar un problema matemático.[66] Armado con una ética y una lógica tan inexorable como la de su pensador favorito, Baruch Spinoza, Cavaillès fue una figura imponente e inspiradora para sus colegas.

Como era de prever, Cavaillès se mostró empático, pero escéptico, cuando Simone Weil, acompañada de Maurice Schumman, lo visitó durante su estancia en Londres para intentar convencerle de que la enviaran a Francia. Aunque no quiso desanimarla durante la reunión, después habló con Schumann con total franqueza. Era impensable que mandaran a Weil a Francia, le insistió a Schumann. No solo porque habría sido incapaz de hacerse cargo de las tareas propias de un agente secreto, repetía Cavaillès, es que cada uno tiene que asumir el deber que se le ha asignado. Reconoció que Weil «era un ejemplo de nobleza excepcional», pero también que «ya no hay lugar para ejemplos de ese tipo».[67]

*

Sin embargo, ese ejemplo obtuvo el refuerzo de un excepcional argumento trágico cuando en febrero de 1944 se estrenó la Antígona de Jean Anouilh en el Teatro de l'Atelier de París. El joven dramaturgo, que tenía debilidad por las tragedias griegas (Eurídice, su adaptación de la historia de Orfeo y Eurídice, se había representado en el mismo teatro en 1941), tomaba ahora la obra de Sófocles para explicar la ocupación de Francia por Alemania. En la historia original, la heroína, Antígona, desoye la orden de su tío Creonte, que llegó a ser rey de Tebas después de una cruenta guerra civil, de no enterrar el cuerpo de su hermano Polinices (sobrino de Creonte) como castigo por haber liderado un ejército extranjero contra la ciudad. Firme en su convicción de que las leyes divinas deben prevalecer sobre las civiles, Antígona cubre de tierra el cuerpo de su hermano. Cuando descubre el acto de desobediencia de su sobrina, Creonte, que insiste, quizás sinceramente, en que actúa por el bien de la ciudad, condena a Antígona a muerte. Su

decisión acaba desencadenando las muertes sucesivas de su hijo y de mujer, y Creonte, desolado, tiene que reflexionar sobre lo que ha hecho.

Dos mil quinientos años después, la adaptación de Anouilh empujó igualmente al público a reflexionar sobre lo que habían y no habían hecho durante los cuatro años que había durado la ocupación alemana. La descripción del coro de guardias que arrestan a Antígona podría haber servido sin problema para describir el trabajo de la policía francesa: «Eternamente inocentes, se cometa el crimen que se cometa; eternamente indiferentes, pues nada de lo que ocurre les afecta». Lo mismo se puede decir de las explicaciones de Creonte, que anticipan las de Philippe Pétain, el líder colaboracionista que entregó a Francia, en sus propias palabras, «el regalo de su persona», cuando el país se estaba desmoronando en 1940: «Algún hombre tenía que decir que sí. ¿Era ese el momento de jugar con palabras como sí y no? ¿El momento de sopesar los pros y los contras preguntándose si lo iba a pagar caro más tarde?». En cuanto a Antígona, parecía canalizar los valores de la Francia de la Resistencia: «Puedo oponerme a cualquier cosa que considero injusta sin tener que calcular los costes». Cuando rechaza el intento de Creonte de llegar a un acuerdo, le dice: «No seré moderada».[68]

La obra dividió a la crítica y al público. Las autoridades de Vichy se posicionaron con Creonte por su compromiso con la ciudad, y sus oponentes se sintieron conmovidos por las palabras y los actos de Antígona. Simone Weil murió un año antes del estreno de la obra de Anouilh en París, así que es imposible saber cómo habría reaccionado, especialmente al retrato de Antígona que hace el autor. Pero, curiosamente, lo meses previos a su muerte, Weil se refirió a sí misma en muchas veces como Antígona en las cartas que enviaba a sus padres. Era, de hecho, un apodo que le había puesto su familia cuando, ya de niña, había dejado claro su voluntad desmesurada de actuar según sus convicciones.

Durante toda su vida, Simone Weil pareció decidida a igualar o superar la devoción de Antígona por el deber y la verdad; para bien o para mal. Como la heroína de Sófocles, creía que debía mantenerse firme en sus ideales independientemente del coste que tuviera para ella y para los demás. Un ejemplo, pequeño pero

significativo, lo podemos tomar de su estancia en la ens. Una de sus amigas, Camille Marcoux, citó al antagonista de Weil, Célestin Bouglé en una presentación en clase sobre el teórico político Pierre-Joseph Proudhon. Indignada por lo que le parecía un error garrafal, tanto personal como intelectualmente, Weil arremetió contra Marcoux después de la clase e informó a la que una vez fuera su amiga de que estaba «muerta» para ella. El distanciamiento, del que Weil era la única responsable, duró dos años y nunca recuperaron del todo su relación. Marcoux recordaría más tarde que «aunque la quería mucho, me resultó difícil superar la distancia que sentía que nos separaba, como si fuera un ser que vivía en otro planeta».[69] Este incidente recuerda el enfrentamiento entre Antígona e Ismene por los planes para enterrar a Polinices. Cuando Ismene le pide prudencia, Antígona rompe todo lazo con ella y la increpa: «Si vas a razonar así, yo te odiaré, y odiada por el muerto serás, y con justicia».[70]

Weil nunca mostró ningún arrepentimiento por el incidente, pero quizás sí que sintió la necesidad de justificar su conducta, aunque fuera ante sí misma. Pocos años después, esbozó un retrato de Antígona que guarda un llamativo parecido con su propio carácter. En Entre nous, el periódico que publicaban los trabajadores de la fábrica de Bourges, escribió una breve introducción a la tragedia. Antígona era, decía, «la historia de un ser humano que, sola, sin ningún apoyo, osa oponerse al Estado en el que vive, a sus leyes, al líder del gobierno y, como es obvio, es condenada a muerte de inmediato». Pero esta no es razón para la desesperación o la tristeza: al contrario. Un héroe sofocleo es alguien que, en palabras de Weil en otro texto, «se mantiene firme y nunca deja que le corrompan los infortunios». O, quizás, que se mantiene firme y no mantiene vínculos con aquellos que no están a la altura de sus severas expectativas.

La paradoja es que, a pesar de la severidad que Antígona y Simone Weil mostraban hacia los otros, esos mismos «otros» representan la causa que abrazaban estas heroínas. Nunca abandonaron su convicción de que que lo necesario y lo correcto es resistirse a las fuerzas sociales, políticas y económicas que niegan nuestra dignidad y libertad como seres humanos. Weil se muestra poco confiada, y aun menos optimista, del éxito de esa resistencia, pero así debería

ser: mantener un ojo abierto es ya un logro notable. En sus palabras, «Es cierto que nuestra debilidad puede impedir que venzamos a la fuerza que amenaza con aplastarnos. Pero no nos impide entenderla. Nada en el mundo puede poner freno a nuestra lucidez».[71]

Se trata de la misma lucidez trágica pero templada que atraviesa las obras de Sófocles. Esto nunca es más cierto que cuando Weil nos recuerda que unirse a los buenos en tiempos de oscuridad no significa que nuestra bondad vaya a permanecer intacta o que nuestros esfuerzos vayan a ser recompensados. Weil creía esto también podía «conducirnos a un destino cruel y sin esperanza. Participar, aun cuando sea a distancia, en el desenvolvimiento de las fuerzas que llevan la historia hacia adelante no es posible sin, o bien ensuciarse las manos, o bien condenarse antes de la derrota». Pero que la derrota sea prácticamente inevitable no justifica que cedamos a la desesperación. «Refugiarse en la indiferencia o en una torre de marfil», insistía, «solo es posible a través de una ceguera voluntaria».[72] Sin duda, habría celebrado la postura de Orwell sobre la moralidad de la guerra: «Hemos llegado a ser demasiado civilizados para entender lo obvio. Pero la verdad es muy simple. Para sobrevivir hay que luchar y para luchar hay que ensuciarse. La guerra es un mal, y muchas veces es el mal menor. Los que toman la espada mueren por la espada, y los que no la toman mueren en manos de enfermedades nauseabundas».[73]

*

La enfermedad tal vez más temida, la peste, es la antagonista de una célebre novela que escribió Albert Camus después de la guerra. La peste fue publicada en 1947 y está basada, en parte, en sus experiencias de juventud en Argelia durante la ocupación. En esa época, Camus, autor de dos obras aclamadas por la crítica, El extranjero y El mito de Sísifo, era también editor de uno de los periódicos clandestinos más importantes, Combat. La relevancia de esta publicación le convirtió en una de las voces más destacadas de la Resistencia y el existencialismo, a pesar de sus repetidos esfuerzos por negar la importancia de su papel en la primera y su identificación con el segundo.

Cuando Francia fue liberada, Camus ya había pasado a trabajar como editor en la prestigiosa editorial en la que publicaba sus libros, Gallimard. En su intento de encontrar nuevas voces que pudieran servir como guías políticas y filosóficas para una nación desconcertada, Camus comenzó una colección que llamó «Espoir [Esperanza]». El nombre en seguida devino irónico (pues la colección tardó poco en ser cancelada), pero para Camus mereció la pena: en el tiempo que ejerció como editor asumió la responsabilidad de editar los manuscritos inéditos de Simone Weil. A principios de los años 50, había publicado ya varios trabajos de Weil, desde La source grecque y La connaissance surnaturelle hasta L'enracinement. Conocerla dejó además una marca indeleble en el pensamiento y la obra de Camus, que fue muy cercano a sus padres y permaneció en contacto con ellos incluso después de dimitir como editor. Cuando le informaron de que había ganado el Premio Nobel de Literatura, se refugió en casa de los Weil para ordenar sus ideas.[74] Cuando viajó a Estocolmo a recibir el premio en 1957, le preguntaron de qué escritores se sentía más cerca y él dio únicamente dos nombres: el poeta René Char, íntimo amigo suyo, y Simone Weil. Weil había muerto, añadió, pero eso no es una frontera para dos amigos.

No era una afirmación superficial. Simone Weil influyó directamente en los últimos trabajos de Camus, pero las obras anteriores también encajaban con los temas y preocupaciones de la obra de Weil. Esto sorprende especialmente en La peste. Cuando Camus terminó el manuscrito a finales de 1946 y predijo sombríamente que aquel «completo fracaso le daría una lección de modestia», no había leído todavía a Weil. Pero los temas de la novela son paralelos, por momentos de forma asombrosa, a los de la obra de Weil. La trama de la novela es muy sencilla: en algún momento de la década de los 40, la peste asola Orán, una ciudad de la Argelia francesa. Los inoperantes líderes políticos de Orán se niegan a dar un nombre a aquella amenaza, alegando que los funcionarios responsables no podían asegurar que la epidemia se tratara, en efecto, de una epidemia. Colérico ante esta falta de resolución, el protagonista, el doctor Rieux, explota: «El nombre que le demos me es indiferente. Diré solamente que no podemos actuar como si la mitad de la ciudad no corriera el riesgo de morir, porque entonces morirá».[75]

En un momento dado, cuando el creciente número de cuerpos contabilizados cada día no deja de crecer, la administración cierra la ciudad. Muchos de los habitantes de Orán, que pensaban que nunca asistirían en su vida a una peste, se entregan sin luchar a su destino. Pero un pequeño grupo de personas unen fuerzas para sobrevivir a la peste y crean patrullas sanitarias que se encargan de atender a los enfermos y enterrar a los muertos. Al principio no queda clara su motivación: estos hombres (un doctor lacónico, un periodista de investigación, un suboficial de policía y un viajero misterioso) no parecen compartir nada, excepto estar en el lugar equivocado en el momento equivocado. Pero pronto descubren que comparten lo que Simone Weil podría haber llamado una ética de la resistencia. El viajero, Jean Tarrou, explicita este código cuando le habla a Rieux de una experiencia de infancia un día en que acompañó a su padre, que era fiscal, al trabajo. Cuando vio a su padre pedir la pena de muerte, a Tarrou lo consternó el contraste entre el hombre de carne y hueso sentado en el banquillo de los acusados y los eufemismos que poblaban el alegato final de su padre.

Después de que esta experiencia lo cambiara para siempre, Tarrou le dijo a Rieux que debemos mantener una vigilancia constante sobre quiénes somos y lo que decimos. Un buen hombre es «aquel que menos pierde la atención». Esto se reduce, concluye Tarrou, a ver y hablar con claridad: «Todos nuestros problemas provienen de nuestro fracaso a la hora de usar un lenguaje simple y claro». Es como si Rieux y Tarrou estuvieran sintetizando la idea de la propia Weil de que entender las palabras es en sí una ética: «Aclarar el pensamiento, rechazar intrínsecamente las palabras sin sentido y definir el uso de otras a través de un análisis preciso; hacer esto, por extraño que pueda parecer, podría ser una forma de salvar vidas humanas».[76] Solo si entendemos bien las palabras y describimos el mundo tal y como es podemos actuar correctamente y resistir en nuestro nombre y en el de los demás. El totalitarismo (del que la peste es una representación alegórica) usa mal las palabras. Las usa para describir un mundo que no existe y así crea un mundo que no debería existir. Llega al poder cultivando el terror y se mantiene en él controlando el lenguaje. Por eso Camus se unió a la Resistencia francesa contra la ocupación nazi. Luchaban, dijo, «por la sutil diferencia entre lo verdadero y lo falso».

Pero ¿para qué? En el momento en el que las patrullas sanitarias empiezan a colaborar para acabar con la peste, Tarrou ya es una de sus víctimas. Él mismo había advertido a Rieux de que sus esfuerzos para salvar a los pacientes no servirían de mucho. En un primer momento, la respuesta del doctor, «Sí, pero esa no es razón para dejar de luchar», parece un tópico, pero, en realidad, contiene toda la profundidad del propósito humano: la búsqueda, contra el absurdo político e ideológico, de la justicia y la dignidad. En El hombre rebelde, la versión filosófica de La peste, Camus desarrolla un concepto clave en nuestra resistencia contra el absurdo: «esforzarse en un lenguaje claro para no alimentar la mentira universal».[77] Pero no es menos relevante, recuerda, que aquellos que resisten no lleguen nunca a ser los que reprimen y que defender la propia dignidad nunca puede implicar la negación de la dignidad de los demás.

Camus leyó y releyó la obra de Simone Weil cuando estaba terminando de escribir El hombre rebelde. La deuda de Camus con su difunta amiga es especialmente profunda en lo que referente a la distinción entre rebelión y revolución. El rebelde rechaza a quien le oprime y lo trata como a alguien menos que humano, pero también rechaza la tentación de deshumanizarlo y maltratarlo. «El esclavo se alza por todas las existencias a la vez cuando considera que una orden niega algo en él que no solo le pertenece a él, sino que se trata de un espacio común donde todos los hombres, incluso aquellos que le insultan y oprimen, comparten una comunidad».[78] Palabras en las que resuena la afirmación de Simone Weil de que «La lucha de los que obedecen contra los que mandan, dado que la forma de mandar implica la destrucción de la dignidad humana de quienes están abajo, es la más legítima, justificada y valiosa que hay en el mundo».

También la idea que tiene Camus de la rebelión refleja lo que Weil dice de la resistencia: los dos se centran en la pertinencia de la moderación. En sus Reflexiones, Weil afirma que la lucidez para con uno mismo y para con los demás «acaba con los deseos insaciables y los temores inútiles; de ahí, y solo de ahí, procede la templanza y el valor, virtudes sin las cuales la vida no es más un delirio absurdo».[79] Seis años después, en su ensayo sobre la Ilíada, no ha abandonado su idea de que los límites son necesarios. El mundo

occidental, escribe, ya no tiene una palabra para «expresarlo en ninguna lengua: las nociones de límite, medida y equilibrio que deberían regir nuestra conducta en la vida, en Occidente están restringidas a una función subdsidiaria propia del lenguaje de la tecnología». En la misma línea, Camus insistía en que, como nos recuerdan los antiguos griegos, la mesura es de una importancia inmensurable. La lección de los antiguos griegos es que «el límite no debe ser transgredido… Equivocarse respecto a ese límite, intentar destruir el equilibrio, conlleva la destrucción».[80] Los dos estaban obsesionados con la fuente de estas ideas: la antigua Grecia; y sentían el mismo rechazo por la que consideraban su antítesis: la antigua Roma. Pero los lazos que unían a Camus y a Weil con la antigua Grecia, así como el uno al otro, se debilitan en lo que respecta al origen último de estas ideas e ideales. Camus rechazaba mirar más allá de nuestro mundo, mientras que Weil, apresada entre Dios y el Bien, no podía evitar hacerlo.

1. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

2. Bernanos, Georges. Los grandes cementerios bajo la luna, Barcelona: Lumen,

2009

.

3. Nevin, op. cit.

4. Broué, Pierre/Temime, Émile. La Revolución y la guerra de España, México

d.f.

: Biblioteca Actual,

1962

.

5. Según Weil, Durruti concedió a un prisionero, un chico de quince años que luchaba con las milicias franquistas,

horas para rechazar a Franco y unirse a los anarquistas. El chico rechazó la oferta y Durruti lo mató de un disparo (Pétrement, op. cit.).

6. Pétrement, op. cit.

7. Pétrement, op. cit.

8. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

9. Orwell: Collected Essays, Journalism and Letters (ed.: Sonia Orwell and Ian Angus), Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich,

1968

[hay traducción al español: Ensayos, Barcelona: DeBolsillo,

2015

].

10. Pétrement, op. cit.

11. Escritos históricos y políticos, cit. ant.

12. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

13. Orwell, George. Homenaje a Cataluña, Barcelona: DeBolsillo,

2021

.

14. Nevin, cit. ant.

15. Alain. El ciudadano contra los poderes, Madrid: Tecnos,

2016

.

16. Pétrement, op. cit.

17. Pétrement, op. cit.

18. Pétrement, op. cit.

19. Pétrement, op. cit.

20. Beauvoir, Simone de. Memorias de una joven formal, Barcelona: Edhasa,

2018

.

21. Pétrement, op. cit.

22. Cabaud, Jacques. L'expérience vécue de Simone Weil, París: Plon,

1957

.

23. Pétrement, op. cit.

24. Pétrement, op. cit.

25. La condición obrera, cit. ant.

26. Cabaud, op. cit.

27. Cabaud, op. cit.

28. Opresión y libertad, cit. ant.

29. Opresión y libertad, cit. ant

30. Arendt, Hannah. Eichmann en Jerusalén, Barcelona: DeBolsillo,

2013

.

31. Opresión y libertad, cit. ant.

32. Opresión y libertad, cit. ant.

33. Reynaud, cit. ant.

34. «¿Nos dirigimos hacia la revolución proletaria?», en Opresión y libertad, cit. ant.

35. Opresión y libertad, cit. ant.

36. «¿Nos dirigimos hacia la revolución proletaria?».

37. Opresión y libertad, cit. ant.

38. Opresión y libertad, cit. ant.

39. Opresión y libertad, cit. ant.

40. Orwell, George. El camino de Wigan Pier, Madrid: Austral,

2012

.

41. Pétrement, op. cit.

42. Pétrement, op. cit.

43. Pétrement, op. cit.

44. Weil, Simone. Echar raíces.

45. Fiori, Gabriella. Simone Weil. Una mujer absoluta, Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora,

2006

46. Dietz, op. cit.

47. Arendt, Hannah. La condición humana, Barcelona: Paidós,

2016

.

48. Arendt, op. cit.

49. La condición obrera, cit. ant.

50. Leterre, Thierry. Alain: le premier intellectuel, París: Stock, 2006.

51. Citado en Fiori, op. cit.

52. Pétrement, op. cit.

53. Pétrement, op. cit.

54. Fiori, op. cit.

55. Nevin, op. cit.

56. Pétrement, o. cit.

57. Opresión y libertad, cit. ant.

58. Cabaud, op. cit.

59. Pétrement, op. cit.

60. Pétrement, op. cit.

61. Orwell, George. «Pacifism and the War», en Orwell: Collected Essays, Journalism and Letters, cit. ant.

62. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

63. Citado en Lukacs, John. «Resistance: Simone Weil», en Salmagundi

-

(invierno-primavera

1990

).

64. Courtine-Demany, Sylvie. Tres mujeres en tiempos sombríos. Edith Stein, Simone Weil, Hannah Arendt, Madrid: Edaf,

2005

.

65. Pétrement, op. cit.

66. Cangilhemn, Georges. Vie et mort de Jean Cavaillès, París: Éditions Allia,

1996

.

67. Pétrement, op. cit.

68. Citado en Riding, Alan. Y siguió la fiesta. La vida cultural en el París ocupado por los nazis, Barcelona: Galaxia Gutenberg,

2011

.

69. Fiori, op. cit.

70. Sófocles. Antígona, en Tragedias completas, Madrid: Cátedra,

2000

.

71. Weil, Simone. Intimations of Christianity among the Ancient Greeks, Nueva York: Routledge,

2005

.

72. Rolland, Pierre. «Simone Weil y la política», en Simone Weil. Lecturas políticas, Buenos Aires: Nueva Visión,

2018

.

73. Rolland, op. cit.

74. Cabaud, op. cit.

75. Camus, Albert. La peste, Barcelona: Edhasa,

2002

.

76. Bell, Richard H. Simone Weil: The Way of Justice as Compassion, Oxford: Rowman & Littlefield, 1998.

77. Camus, Albert. El hombre rebelde, Madrid: Alianza,

2013

.

78. El hombre rebelde, cit. ant.

79. «Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social», en Opresión y libertad, cit. ant.

80. Camus, Albert. Ensayos, Madrid: Aguilar,

1981

.

Capítulo 4. Encontrar las raíces

¿Sabéis lo que soy? Un nacionalista. Soy un nacionalista.

Donald Trump

Sin historia no puede haber patriotismo. Basta con mirar a Estados Unidos para ver lo que es un pueblo que no conoce la dimensión del tiempo.

Simone Weil

Entre las muchas cosas que a Simone Weil le gustaban de Inglaterra, no se encontraba la cerveza negra. Cuando sus padres le preguntaron que por qué no le gustaba, les explicó que no podía beber tal cosa sin comer algo antes. Pero en los pubs en los que se solía tomar algo así no se servía comida; lo que nunca faltaba era, sin duda, la oportunidad de conocer mejor el carácter inglés: «¿Os he contado alguna vez», escribió, «que un pub y un bistrot, puestos frente a frente, muestran de forma mucho más elocuentemente que muchos libros la diferencia entre dos pueblos; su historia, su carácter y la forma en cada uno de ellos se comporta socialmente?».[1]

Weil advirtió que aquellos pubs estaban divididos por una pared que va desde el mostrador a la pared del fondo. En un lado está el «bar», en el que hay un par de sofás y una diana. De pie, en pequeños grupos y con una cerveza en la mano, los parroquianos hablan y discuten; parecen, dice Weil, «muy felices». Pero no ocurre lo mismo al otro lado de la pared, en el «salón». Allí se sirven las mismas bebidas, aunque los muebles son unas pequeñas mesas y sillas. Los clientes de este lado parecen más acomodados, pero

también, según Weil, «menos felices». Weil creyó que todo aquello debía de ser «un símbolo».[2]

Pero más allá de señalar que los clientes del bar «tienen una gran dignidad», Weil no explica qué es exactamente lo que simboliza el pub. Quizás porque cuando escribió esta carta, en junio de 1943, ya no tenía la fuerza o la atención para desarrollar su observación. En ese momento, había pasado ya un mes en el Hospital Middlesex de Londres, en la que la ingresaron cuando un colega, sorprendido al no verla en su escritorio, entró en su habitación alquilada y la encontró inconsciente en el suelo. Después de diagnosticarle tuberculosis, el personal del hospital afrontó una rara dificultad: aunque allí sí que había comida (e incluso cerveza), Weil se negaba a comer. Ya había advertido antes a Maurice Schumann de que «no puedo comer el pan de los ingleses sin tomar parte de sus esfuerzos en la guerra».[3]

Sobre todo si ese pan venía en un vaso. Incluso antes de desmayarse, Weil iba muy poco a los pubs. Hay muy pocas referencias en sus cartas, y en los escasos cuatro meses que vivió en Londres, pasó la mayor parte de su tiempo entre las oficinas de Francia Libre en Hill Street y su habitación alquilada en Holland Park. Y cuando salía a pasear por Londres, prefería Hyde Park y sus oradores callejeros, un escenario que le recordaba el ágora de la antigua Atenas, a los bares.[4]

Pero el atractivo simbólico que, al menos para ella, podía tener un pub, no es difícil de entender. Tanto los ingredientes con los que se hace la cerveza negra (la cebada y la avena del campo inglés), como los ingredientes con los que se hacen los pubs (las costumbres de los ingleses) están enraizadas en lo que podríamos llamar «el modo de vida inglés». Después de ver una representación de Noche de reyes, Weil apuntó que «no hay ninguna discontinuidad entre las escenas de bebida en Shakespeare y la atmósfera que se respira hoy en los pubs de Londres».[5] Si en su lugar hubiera visto una representación de Enrique V, quizá hubiera afirmado que no hay discontinuidad entre el discurso que da Enrique el día de San Crispín y la resistencia de Inglaterra ante el ataque de Alemania.

La pervivencia de un pueblo está vinculada a la pervivencia de su cultura: la forma de vida de una comunidad, profundamente

arraigada en ella generación tras generación, que se dobla pero no se rompe. Quizás no sea una coincidencia que Simone Weil, exiliada de un país al que deseaba tanto volver, abordara este fenómeno en Inglaterra en sus últimos meses de vida, y tampoco que en mayo, les dijera a sus padres: «He escrito otra “magnus opus”, o más bien la estoy escribiendo, porque no la he terminado». Era, decía, una obra que sería ignorada: «Obviamente, no creo que haya la más mínima razón para insinuar que lo que estoy escribiendo servirá para algo. Pero, como podéis imaginar, eso no me disuade de hacerlo».[6] Sin duda, sus padres lo podían imaginar; lo que no imaginaban era que, en el momento de escribir esa carta, su hija llevaba un mes en el hospital. Weil no llegó a dar un nombre a esa obra magna, pero sin duda quería que se llamara Echar raíces.

*

Durante la mayor parte del siglo xx, los intelectuales franceses mostraron un especial interés por las raíces. En concreto, los pensadores conservadores y los de extrema izquierda sintieron auténtico furor por el tema. Ya en las últimas décadas del siglo xix se crearon nuevas fórmulas para hablar de les racines. Charles Maurras, fundador del movimiento de extrema derecha Action Française, empezó a hacerse conocido como un regionalista que quería defender la cultura provenzal, de la que provenía, de los atropellos de las instituciones republicanas fundadas en principios abstractos y expresamente universales. Maurras estableció una célebre contraposición entre le pays réel (regiones como Provenza o Bretaña, cuyas tierras alimentan a diferentes pueblos) y le pays légal, la nación ficticia de Francia, insertada en la realidad por un estado republicano completamente ajeno y distante.

El escritor Maurice Barrès, otro conservador radical, fue un periodista incansable y un político influyente. También un novelista de éxito, famoso sobre todo por una novelucha de 1897, Los desarraigados. En esta novela, el primer volumen de su trilogía La novela de la energía nacional, Barrès describe las trayectorias de varios jóvenes provincianos de su Lorena natal que, en el momento en que abandonan su lugar de origen y se mudan a París para ir a la universidad, se convierten en presa fácil de la filosofía abstracta y

extranjera de Immanuel Kant. Al enfrentarse a la Crítica de la razón pura, estos veinteañeros franceses ven su crecimiento tan pervertido como el de unas uvas Gamay plantadas en el asfalto de París. La novela alcanza su clímax de locura sangrienta cuando dos de los estudiantes, cuyas «almas de Lorena» han sido deformadas por su profesor kantiano, matan a una mujer. La moraleja es evidente: al abandonar su tierra natal para ser hombres de mundo, estos jóvenes se marchitan.

Tanto Maurras como Barrès describieron la nación francesa, en términos irracionales, como el producto de generaciones innumerables atadas a la tierra y atadas las unas a las otras. Según Barrès, a Francia la definían la terre et les morts: aquellos que trabajaban y eran enterrados en la misma tierra. Maurras, aunque no era católico practicante, se aferraba a la iglesia como base para una Francia fundamentada en la jerarquía y el orden. Creía que Francia era fruto del trono y el altar, de la monarquía y la Iglesia católica, las instituciones sagradas que la habían dado forma durante casi un milenio, antes de la ruptura de 1789. Maurras y Barrès diferían en varios asuntos esenciales, pero los dos creían que la república era un error histórico que tenía que ser corregido. También compartían un férreo antisemitismo y no creían que hubiera lugar para los judíos en la nación francesa. Maurras hizo crecer Action Française en la incubadora del caso Dreyfus y Barrès excluyó a los judíos de su definición de la nación francesa: «Los judíos no tienen patria, en el sentido que le damos a esa palabra. Para nosotros, la patria es el suelo de nuestros antepasados, la tierra de nuestros muertos. Para ellos es el lugar del que puedan obtener el mayor beneficio».[7]

Estos dos intelectuales representaban una corriente ideológica que el historiador Zeev Sternhell denominó «derecha revolucionaria».[8] No eran figuras con las que Simone Weil quisiera relacionarse. Repudiaba el irracionalismo romántico de Barrès tanto como el catolicismo pragmático de Maurras, por no hablar de la violencia callejera de su movimiento. Como señala David McClellan, Weil «no compartía la veneración de Barrès por la tierra y los muertos y su concepción de la jerarquía y el orden estaba muy lejos de la de Maurras».[9] Lo que sí compartía era la visión negativa de las prerrogativas del Estado (tanto en su versión capitalista como en la

comunista) a la hora de moldear las vidas de los ciudadanos, de los intelectuales que parlotean sobre abstracciones y pretenden hablar en nombre del pueblo sin saber nada de él y del falso y fatídico atractivo de la revolución. Síntomas todos ellos de lo que identificó como la mayor amenaza de Europa: el déracinement, «el desarraigo».

Mirara donde mirara, Weil veía los daños y la desolación que causaba el desarraigo. Se trataba de la condición preexistente, creía, que explicaba la rápida derrota de Francia en 1940: «Un árbol cuyas raíces están casi completamente carcomidas cae al primer golpe».[10] En 1943, no era solo un dolor que sufrían ella y sus padres, sino que se había convertido en la situación por defecto de millones de europeos. El desarraigo sigue a toda conquista militar y alcanza «su estado más agudo cuando se producen deportaciones masivas, como en Europa bajo la ocupación alemana».[11] Pero esta acción violenta no acaba en las deportaciones, sino que se extiende a la «represión brutal de todas las tradiciones locales», incluyendo aquí lo que las autoridades coloniales francesas estaban haciendo en las colonias. La gravedad de estas situaciones es evidente, pero no lo es tanto que Weil hubiera llegado a concluir que las deportaciones de judíos por los nazis llevarían no solo a la eliminación de sus tradiciones sino a la erradicación misma de un pueblo.

En cualquier caso, la idea que tenía Weil de desarraigo capta una de las características definitorias de la modernidad: el sentimiento de pérdida del hogar. Para ella el desarraigo no es solo físico, sino también social y psicológico; uno puede vivir el desarraigo sin haberse trasladado o sido forzado a trasladarse. Lo que Thomas Carlyle llamó el «vínculo monetario» (la transformación de todas las relaciones humanas en transacciones económicas) contamina los lugares en los que nacemos y crecemos. «El dinero destruye las raíces en cualquier lugar en el que penetra y sustituye cualquier motivación por el deseo de ganar. Prevalece sin esfuerzo sobre el resto de motivaciones porque requiere un esfuerzo de atención mucho menor. Nada es más claro ni más simple que una cifra».[12] La racionalización e industralización de los lugares de trabajo reduce a pedazos las raíces morales de infinidad de trabajadores. «Aunque permanezcan en el mismo lugar geográfico, han sido moralmente desarraigados y exiliados y readmitidos, como si no quedara más

remedio, como carne para trabajar».[13] Los lazos que había entre los artesanos —las tradiciones y viajes de los maestros y oficiales que los ligaban al pasado y al futuro— se han roto. El resultado, escribe Weil, es que «cada cosa es concebida como un fin en sí misma». Las consecuencias para quienes hemos crecido acostumbrados a esto y se nos ha educado para centrarnos en los fines y no en los medios son una catástrofe: vemos a los demás como objetos, no como sujetos; aceptamos lo que Weil llama idolatría y olvidamos la integridad que una vez definió nuestra relación con el trabajo y con nosotros mismos.[14]

Entre su primera obra magna (la irónica descripción que ella misma hizo de sus Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión) y la segunda, Weil recorrió un largo camino más allá de una crítica de la sociedad materialista y, en su modo particular, marxista. En lugar de esta, ahora Weil ofrece una perspectiva moral, política y, sí, espiritual que consigue ser a la vez más radical y más conservadora que su posición anterior. Weil creía ahora que la idea de alienación de Marx era demasiado árida y estrecha y apuntó a una condición más profunda y escurridiza. Con el desarraigo, anticipó la idea de Robert Putnam de capital social. En su obra de referencia, Solo en la bolera, Putnam recogió una cantidad ingente de evidencias estadísticas para mostrar la decadencia de las instituciones civiles norteamericanas que ya habían intuido muchos sociólogos. Con la desaparición de las asociaciones civiles, se ha dado un declive paralelo de los valores cívicos: un estado de cosas que ha conducido a un nocivo déficit de capital social. Incapaces de regresar a las organizaciones o instituciones tradicionales que antes daban forma a nuestras vidas, ahora casi todos vamos solos a jugar a los bolos.

O, en el caso de la Francia de entreguerras, a jugar solos a la petanca. Simone Weil ya había sido testigo de la atomización y anomia que alimentan las fábricas y el sentimiento de ser invisibles o haber sido olvidados que se vivía en las granjas. El sentimiento generalizado de desconexión del que habla Putnam ya había sido analizado por Weil y las causas que menciona se parecen a las que ella refiere y comenta. La invasión extranjera no es el único motor del desarraigo de un pueblo. La industrialización y la consiguiente racionalización del trabajo tienen un impacto menos inmediato y

dramático, pero también arrancan a los hombres y mujeres de sus lugares habituales. Reducidos a piezas de un engranaje, ya sea como obreros industriales en Alsthom o trabajadores en un almacén en Amazon, «la mayoría de los trabajadores», asegura han sufrido en ese momento de su vida la impresión de dejar de existir, acompañada de una especie de vértigo interior que los intelectuales o los burgueses, incluso en sus momentos de mayor sufrimiento, rara vez tienen la ocasión de experimentar».[15]

Weil y Putnam coinciden también al acusar a los medios de comunicación de masas de ser los principales responsables de este lamentable estado de cosas. Para Putnam, la televisión es el «el indicador más fiable» de la decadencia cívica (internet y las redes sociales estaban todavía en su infancia cuando se editó Solo en la bolera el año 2000); el comentario de Weil sobre la radio, las películas y las revistas es aun más severo. El desarraigo lo posibilitan, en parte, «la instalación en los pueblos cines y estaciones de radio, así como la circulación de revistas como Confidences y Marie-Claire, frente a las que la cocaína es un producto inocuo».[16]

En resumen, Echar raíces refleja el apego de Simone Weil a principios conservadores, pero para nada cercanos a Barrès o Maurras. Más bien claramente ingleses. En los meses que pasó en Inglaterra antes de morir, Weil citaba a Shakespeare y a Dickens en sus cartas e insistió a su madre para que leyera Un chico de Shropshire, de E.A. Housman,[17] pero no parece haber leído a otro escritor inglés (o, mejor dicho, angloirlandés asentado en Inglaterra) con el que, sin embargo, tiene mucho en común: Edmund Burke. Al igual que la impronta de lo que podemos llamar, sin ironía, «conservadurismo compasivo» enloqueció a los tories compañeros de Burke, la idea de Weil de un patriotismo compasivo encontró pocos amigos en la izquierda francesa. «Para que amemos a nuestro país», escribió Burke, «nuestro país tiene que ser digno de ser amado». En la misma línea, Weil insistía en que era imposible amar a un Estado como el francés, que había contribuido al desarraigo de los franceses: «El Estado es una cosa fría que no puede ser amado, pero mata y suprime todo lo que podría serlo».[18] Burke denunció las presunciones fatales de los revolucionarios franceses y Weil fue igualmente severa con aquellos de entre sus

contemporáneos que clamaban por una revolución. Burke se preguntaba por qué molestarse en «discutir un derecho abstracto del hombre a la comida o la medicina» cuando lo importante es encontrar «un método para garantizarlas y administrarlas»; un método que deben proponer los granjeros y los físicos, no los metafísicos.

También Weil execraba el romance de la izquierda con la revolución, de la que dijo que es una palabra «por la que se mata, por la que se muere, por la que se envía a las masas populares a la muerte, pero que no tiene ningún contenido».[19] Igual que Burke despreciaba la defensa que hacía la revolución de la igualdad («Quienes buscan nivelar nunca igualan»), Weil vio con total claridad que la revolución en Rusia había derivado en una jerarquía aun más opresiva. Aunque ambos pensadores discrepaban completamente sobre asuntos que iban desde el lugar que debían ocupar los partidos políticos —para Burke eran necesarios, para Weil, nocivos— al papel de la fe religiosa, coincidían en la primacía del desarraigo. La palabra no aparece, al menos en el sentido en que la usa Weil, en las Reflexiones sobre la Revolución francesa de Burke, pero, sin embargo, es el fundamento de sus ideas: «Estar ligados a la subdivisión, amar al pequeño pelotón al que pertenecemos en la sociedad», escribe, «es el primer vínculo de una serie en la que acabamos amando nuestro país y a la humanidad». Pero las raíces de este apego, que germina y crece en el terreno común, se extienden no solo a través del espacio, sino también del tiempo, creando «una sociedad no solo entre los vivos, sino también con quienes han muerto y con quienes aún no han nacido». Para ambos filósofos, una sociedad implica un sentido de obligación y una llamada al deber, no solo con el pasado, sino también con el presente; no solo con nuestros ancestros, sino también con nuestros contemporáneos. Cuando Weil dice que «todos los seres humanos están unidos por idénticas responsabilidades, aunque estas se materialicen de formas diferentes según las circunstancias», parece que está reproduciendo a Burke. No es casualidad que en el último libro que escribió sobre conservadurismo, Roger Scruton situara tanto a Burke como a Weil en lo que llama la «gran tradición».[20]

*

En su ensayo sobre la Ilíada, Weil hace un primer acercamiento al tema de las raíces. Después de ser humillado por Aquiles, Agamenón se lanza contra las tropas troyanas en un festín sangriento que Homero compara con «el voraz fuego [que] prende en un bosque rico en leña».[21] Pero en el relato que hace Weil del poema, Ulises hace poco más que un cameo. Excepto cuando cita el discurso en el que conmina a los aqueos a no abandonar la lucha antes de tomar Troya —la ciudad por la que «hemos sufrido tanto»—, Weil ignora al guerrero griego «brillante e inolvidable». De hecho, no solo elimina a Ulises de la Ilíada, sino que se muestra igualmente desdeñosa con el relato épico que él mismo protagoniza. Si para ella la Ilíada es «la única auténtica épica de Occidente», la Odisea «parece poco más que una excelente imitación, a ratos de la Ilíada, a ratos de poemas orientales».[22] Para Weil, la Ilíada es la épica de la fuerza y la Odisea es una farsa.

Como ocurre a veces en la obra de Simone Weil, su juicio sobre la Odisea es incisivo, pero también virulento. Además de ser especialmente confuso, si tenemos en cuenta el papel que se da a las raíces en la secuela homérica. Si la perspectiva del desarraigo nunca es improcedente en la llíada, la promesa del arraigo está siempre presente en la Odisea. Desde la primera aparición de Ulises en el poema, sentado en las rocas de la isla de Calipso, «consumiendo su ánimo con lágrimas, suspiros y dolores, fijaba los ojos en el ponto estéril y derramaba copioso llanto», tenemos el tema del nostos; la búsqueda del hogar cada vez está más presente en el poema. El clímax llega en el penúltimo libro, cuando Ulises, que ya ha regresado a Ítaca después de una ausencia de veinte años, se encuentra con su mujer, Penélope. Penélope no está segura de que ese «hombre extraño» sea, como él insiste, su marido, así que ordena a su criada que mueva el lecho nupcial de su lugar para que el visitante esté más cómodo. Ulises, sorprendido, exclama que solo un dios podría mover la cama y le recuerda a Penélope que la construyó él mismo sobre un enorme olivo que todavía estaba enraizado en la tierra. «Pero ignoro, ¡oh, mujer!», se lamenta, «si mi lecho sigue incólume o lo trasladó alguno, habiendo cortado el pie de olivo».[23]

Por supuesto, todavía sigue en pie. Aun a día de hoy, hay olivos en Creta que podrían ser tan antiguos como para haber servido de telón de fondo para un bardo griego que cantara aquella historia épica. Pero por su misma resistencia y tenacidad, los olivos —que para los romanos eran «los primeros árboles»— plantean una paradoja: no le deben su longevidad a las raíces más profundas, sino a las que se desvían y extienden a lo ancho. Es gracias a un sistema de arraigo que se aferra a la superficie por lo que los olivos pueden prosperar en las áridas regiones del litoral mediterráneo.

Pero hay algo profundo en esta falta de profundidad. Lo que dijo Friedrich Nietzsche de los antiguos griegos (que vivían bien porque sabían «mantenerse valerosamente en la superficie») también vale para sus amados árboles. El arraigo, ha observado Christy Wampole, «es el primer requisito de la verticalidad»; otra palabra para la «trascendencia», el movimiento de ascenso que, al menos para muchos de nosotros, conduce a la veneración y quizás incluso a la revelación.[24] Pero para el olivo, la supervivencia no depende de la verticalidad, al menos no de la de sus raíces. No está sujeto, como la higuera, por profundas raíces primarias que se hunden cientos de metros, ni tan siquiera como la vid, cuyas raíces se sumergen apenas unas docenas de metros. Al contrario, un árbol que alcanza los 12 metros de altura y, en algunos casos, puede vivir más de dos mil años, depende de la horizontalidad de su sistema de raíces, no de la verticalidad. La maraña de raíces que fija el olivo se extiende mucho más allá de la sombra del árbol y es poco profunda, lo que la hace vulnerable a los desastres naturales y a la intervención del ser humano. La horizontalidad despierta una forma de admiración distinta a la verticalidad; una admiración que aumenta cuando recordamos lo fácil que es arrancar un olivo. Quizás Ulises no debería haberse sorprendido tanto cuando Penélope insinúa que la cama había sido retirada con facilidad.

La superficialidad de este sistema de raíces despierta admiración, pero también inquietud: es demasiado lo que depende de algo que tan fácil de dañar. Su carácter horizontal y vulnerable remite, en efecto, a las mismas cualidades que se encuentran en Ítaca. El olivo en el que Ulises talló su cama se erigía en el centro mismo de su oikos, la unidad social fundamental; como las raíces del árbol, el alcance del oikos se extendía mucho más allá del palacio de Ulises.

Como apunta Moses Finley, el oikos es el «centro alrededor del cual la vida se organizaba, que garantizaba no solo la satisfacción de las necesidades materiales, incluyendo la seguridad, sino también las normas y valores éticos, los deberes, las obligaciones y las responsabilidades».[25] Como ocurre con cualquier comunidad auténtica, el oikos es lo que da a sus miembros un sentido de identidad y un propósito.

Simone Weil había perdido ese sentimiento de lugar cuando escribió Echar raíces. Como millones de otros europeos, había sido arrancada de un lugar que, aun con sus muchos defectos, era suyo. En julio de 1942, poco después de llegar a Nueva York con sus padres, Weil escribió a Maurice Schumann y le contó que separarse de Francia había sido para ella una herida incurable. Al menos bajo el régimen de Vichy, podía tener el consuelo «de participar del sufrimiento del país», y el sentimiento de estar lejos de Francia «me dolería más desde la distancia que estando allí. Es más, siento que irme de Francia fue un acto de deserción. Esta idea me resulta insoportable. Marcharme fue como arrancar mis raíces».[26] Pero deja claro que las raíces solo encuentran su alimento en la tierra de la Francia rural. Para ella, las ciudades ofrecen un sentimiento de lugar tan fuerte como el de los pueblos. Como explicó, en inglés, a un oficial británico: «Mi vida no tiene ningún valor mientras París, la ciudad en la que nací, esté sometida a la dominación alemana».[27]

La herida abierta de Weil (el sentimiento instintivo de haber sido arrancada de Francia, el único país en el que ella podría crecer) es la fuente emocional de su última obra, aunque desprecia las ficciones patrióticas que dibujan Francia como un bien. Para ella Francia era tan impura e imperfecta tal cual otro lugar. En un fragmento tan autobiográfico como iluminador, reflexiona sobre este hecho: «Al definir la patria como el lugar en que se vive, se eluden las contradicciones y las mentiras que corroen el patriotismo. […] Tiene su origen en una maraña de causas en las que se mezclan el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y es por eso que nunca puede ser su mejor versión. Podría ser que se hubiera constituido a expensas de otra combinación más rica de efluvios vitales, y de ser así sería legítimo lamentarse; pero los acontecimientos pasados no pueden cambiarse; ese lugar existe y debe ser preservado como un tesoro por el bien que contiene».[28]

Sin embargo, al final de su vida, Weil acabó por creer que un mal en concreto, la colonización, era la clave para entender qué era exactamente lo que se estaba jugando el país. Por supuesto, Francia estaba amenazaba por una forma extraordinaria de imperialismo, la que impulsaba a los alemanes a expandirse por Europa. Y, como dejó claro la propia naturaleza del nazismo, el imperialismo destruye al colonizador tanto como al colonizado. Pero Weil dio un paso más, que no habría sido del gusto de De Gaulle, que pretendía preservar el imperio francés, al asegurar que este mismo análisis valía para Francia. El imperialismo que había llevado a Francia a apropiarse de tierras a lo largo del Mediterráneo fue lo que había desarraigado a los franceses, al igual que a los pueblos que sometieron, con consecuencias morales devastadoras para unos y otros.

*

En 1931, el fin de los estudios de Simone Weil en la ens coincidió con la inauguración de la Exposición colonial internacional de París. El desprecio que Weil sentía por profesores como Bouglé se trasladó a sus compatriotas por su actitud hacia las colonias de Francia. El templo de Angkor Wat fue para la Exposición colonial lo que la Torre Eiffel para la Exposición Universal de 1889. Se instaló una reproducción a tamaño real del magnífico templo camboyano, que en ese momento los arqueólogos franceses ya habían empezado a restaurar. El mensaje, literalmente espectacular, que lanzaba esta reproducción era que las civilizaciones que alguna vez fueron prósperas, y que Francia había incorporado, deberían recibir con los brazos abiertos a sus tutores y benefactores. El director de la exposición declaró que su misión era poner «ante los ojos de sus visitantes un resumen impresionante de los logros de la colonización».[29]

Antes de visitar la exposición, Weil había leído en Le petit parisien un relato desolador sobre el trato que infligía el gobierno francés a los habitantes de su protectorado en Annam. Ese fue el momento en el que, como recordaría más tarde, «sentí y entendí la tragedia de la colonización». Su «corazón se hundió bajo el peso de la miseria y la esclavitud de los annamitas y la insolencia impune de los blancos»

que los gobernaban y decidió visitar la exposición.[30] Frente a la reproducción de Angkor Wat, la despreció por ser una obra monumental de propaganda y se enfureció con los visitantes que, embobados con lo que veían, eran «estúpidamente indiferentes al sufrimiento causado por el régimen que todo aquello simbolizaba».[31]

Su furia no remitió en toda la década; unos años en los que publicó numerosos artículos en los que atacaba las políticas coloniales francesas. Quizás porque, como apunta Simone Pétrement, desanimada por la incomprensión o la indiferencia con la que fueron recibidos sus artículos sobre otros asuntos, creyó que aquel era un tema en el que podría tener alguna influencia.[32] Además, tenía un agudo sentimiento de vergüenza como ciudadana de una república que se negaba a conceder a los pueblos que gobernaba las libertades sobre las que se fundó. «Al privar a los pueblos de su tradición, de su pasado y, por tanto, de su alma, el Estado los reduce al estado de una materia humana. Las poblaciones de los países ocupados no son nada más que eso para los alemanes. Pero no podemos obviar que la mayoría de los colonizadores tienen la misma actitud frente a los nativos».[33]

En 1943, Weil había llegado a la conclusión de que el colonialismo era la causa de todos los males que afligían al mundo. Francia no solo había sido ocupada por los alemanes: había sido colonizada. Y los movimientos de Resistencia buscaban poner fin a esa colonización. Por eso era importante que la guerra contra Alemania no eclipsara la cruda realidad de la colonización francesa de otros pueblos: «El daño que Alemania le habría inflingido a Europa si Inglaterra no hubiera impedido la victoria alemana, es el mal daño que produce la colonización, el del desarraigo. Habría privado a los países conquistados de su pasado. La pérdida del pasado conlleva caer en la esclavitud colonial». Sin miedo a enfrentarse a De Gaulle, para el que las colonias eran esenciales, tanto para la grandeza nacional como para la influencia internacional de Francia, Weil escribió: «El daño que Alemania intentó hacernos a nosotros sin conseguirlo, se lo hemos hecho nosotros a otros».[34]

La ironía trágica es evidente: la esclavitud a la que Francia había condenado a otros pueblos estaba inspirada en el espíritu de los

principios liberales de 1789. Por eso el imperialismo francés —en esto muy diferente a su equivalente inglés, que no se basó en nada más elevado que los intereses comerciales— es moral e ideológicamente incoherente. «Los nativos, o bien sienten perturbado el vínculo con su propia tradición a causa de las aportaciones extranjeras; o adoptan sinceramente esos cambios y se rebelan por no recibir ningún beneficio de ellos».[35] Ante la realidad del gobierno francés de las colonias, cualquier intento de sostener la ficción de una supuesta misión civilizadora lindaba con lo criminal. «No podemos decir ni pensar que hayamos recibido de lo alto la misión de enseñar a vivir al universo».[36]

Como parte de un informe sobre la situación para la Francia Libre, la postura de Simone Weil era suicida. Mientras De Gaulle estaba intentando atraer el apoyo de los líderes coloniales franceses, una de sus colaboradoras insistía en que el papel de Francia como poder colonial era insostenible. La relación entre la Alemania totalitaria y la Francia republicana era para Weil idéntica a la que había entre la Francia imperial y sus colonias sometidas. Francia, como el resto de Europa, corría el peligro de ser aniquilada espiritual y materialmente por los nazis, y los territorios colonizados de África, Asia y el Pacífico afrontaban el mismo destino con los franceses. Las consecuencias morales y psicológicas de perder el propio pasado eran tan reales y graves para los polinesios o los annamitas bajo dominio francés como para los franceses bajo dominio alemán. Para Weil, la colonización tenía consecuencias destructivas, independientemente de donde ocurriera.

Pero Weil volvió a alcanzar un equilibrio entre la moralidad y la realidad, reconociendo esta sin dejar de insistir en que no se podía dejar aquella de lado. El pasado de Francia estaba enraizado en acciones moralmente indefendibles tanto dentro como fuera de sus fronteras, pero en aquel momento era necesario defender su futuro. Para ella era imprescindible tener una nación, con independencia de las injusticias que se hubieran cometido en nombre de esta en el pasado. Esa contradicción, explicará en textos posteriores, está en el corazón de la condición humana. Al igual que la tierra es una mezcla de nutrientes saludables y sustancias potencialmente tóxicas, el arraigo en una comunidad finita y defectuosa es la base de toda vida moral e intelectual que luche por superar esos límites.

¿Qué mejor forma de fortalecer una vida así, se preguntaba, que confrontando el pasado? La Alemania nazi no era la única causa de los males de Francia. La experiencia del sometimiento de los franceses a la esvástica alemana debería remover nuestra conciencia acerca de los pueblos colonizados sometidos a la bandera francesa, no apagarla. La conclusión que saca Weil es tan poco diplomática como apremiante: la lucha de Francia contra el imperialismo de la Alemania nazi exigía una lucha paralela contra su propio imperialismo.

Finalmente, explica cómo el fervor de 1789 por la soberanía se transformó en fiebre por la conquista. En una aterradora simetría, el arraigo del pueblo francés —un invento de esta nación en concreto — supuso el desarraigo de otros pueblos, sobre todo de África y Asia. Weil advirtió de que no se podía apelar al papel de Francia en el mundo (una vocación que era evidente incluso para sus compañeros de la Francia Libre) «con orgullo inmaculado, a menos que nos engañemos a nosotros mismos». Porque ese orgullo solo era posible gracias a una forma de pensamiento mágico que asumía que si Francia había conseguido eludir hasta entonces «esta contradicción inherente al patriotismo francés», podría seguir haciéndolo después de su liberación. Pero nada sería igual que antes de la guerra, avisaba. Al aludir a la miseria moral del imperialismo, claramente estaba advirtiendo a sus superiores que, después de la liberación, no podían continuar con su política colonial. Consciente de que estaba escribiendo un informe oficial para que, en principio, lo leyera Charles de Gaulle, subrayó que aquellos que gobernaran en la Francia de posguerra cargarían con una «enorme responsabilidad». «Se trata de rehacer el alma de un país; y hay una tentación tan fuerte de rehacerla a golpe de mentiras o de verdades parciales que se necesita algo más que heroísmo para mantenerse atado a la verdad».[37]

Era inevitable que la propia Simone Weil fuera incapaz, a veces, de alcanzar este ideal. Su obsesión con la verdad no la eximía de estancarse en innumerables puntos muertos, políticos y morales. La insistencia de su obra en los crímenes del imperialismo francés llega a desdibujar los crímenes, mucho más terribles, del nazismo. Su falta de sentido de las proporciones al preguntar retóricamente si sería tan fácil ignorar las «crueldades de los alemanes contra los

judíos o los checos como lo era hacerlo con las de los franceses contra los annamitas» es perturbadora. A principios de 1943, Weil parece seguir negándose a asumir la naturaleza y las consecuencias del antisemitismo nazi. Es desconcertante que alguien que había estado en Alemania, y se había tenido que enfrentar allí al nazismo, persistiera en la idea de que se podía comprar lo que los alemanes les estaban haciendo a los judíos con lo que los mismos alemanes les hacían a los checos y, aun más, lo que los franceses les habían hecho a los annamitas. Miles de seres humanos eran reducidos a cenizas en los campos de la muerte de los nazis en la Europa oriental, no en las colonias franceses de Amman o Argelia.

Su atracción por posturas extremas llevó a Simone Weil a pasar por alto detalles importantes que ofrecían matices sobre el carácter del imperialismo francés. En Echar raíces, cita una de las muchas variaciones de una famosa frase de Ernest Lavisse que aparecía en todos los libros de texto escolares de finales del siglo xix («Nuestros ancestros, los galos, eran rubios»), escandalizada por la violencia implícita de hacérsela recitar a los niños de la Polinesia.[38] Pero, ¿es posible que Weil menospreciara la capacidad de los alumnos y profesores de las colonias para dar un sentido, o negárselo, a afirmaciones así? Durante la época en que ella era estudiante de secundaria, el poeta Aimé Césaire crecía en Martinica. Cuando él y sus compañeros de clase repetían esa frase en el colegio, recordaría años después, «el profesor y los alumnos nos reíamos. Al fin y al cabo, todos éramos negros».[39] Weil parecía asumir, a pesar de las muchas formas en que ella misma se opuso al currículum oficial cuando fue profesora, que todos los profesores en las colonias eran cómplices de los programas del Gobierno, pero, de hecho, los historiadores actuales creen que los profesores locales hacían un uso de los textos que se les imponían desde París que distaba mucho del que se esperaba. Es más, durante los años 20, fueron los propios oficiales de las colonias francesas quienes empezaron a cambiar el sentido de sus políticas, de la asimilación a la colaboración, dando mayor apoyo y libertad a las culturas locales.[40] Aunque las razones de este cambio no eran precisamente altruistas, y aunque los franceses estaban ocupando territorios ajenos y sometiendo pueblos contra su voluntad, los términos de la ocupación y la flexibilidad de ese dominio empezó a cambiar,

La propia Simone Weil tenía muchas dudas sobre la mejor forma de redefinir la relación de Francia con las colonias sometidas y concederles la plena independencia. Por un lado, insistía en que se debía reconocer la subjetividad de los territorios sometidos a la Francia imperial; en otras palabras: que no debían ser trabados como objetos, un mero recurso para las ambiciones geopolíticas de Francia. Por otro lado, parecía reacia a concederles la plena independencia; al menos si esa independencia se inspiraba en modelos extranjeros. Hacer que esos pueblos fueran «naciones según el modelo europeo, democráticas o no, no sería mucho mejor», advertía. «Ya hay suficientes naciones en el mundo». En su lugar, propuso una forma de «protectorado», una relación vagamente definida que concedería a esos pueblos su libertad, pero los mantendría vinculados a «ciertos estados organizados».[41] Es significativo que, a pesar de la atención que prestó al conflicto existencial, Weil no parecía dispuesta, o no era capaz de reconocer que un número creciente de esos pueblos en nombre de los que hablaba no estaban interesados en mantener esos vínculos.

*

Aunque los nacionalismos son de creación reciente, el patriotismo es tan antiguo como la Atenas de Pericles o la Galia de Vercingetorix. Es un sentimiento parecido a un acordeón, que «se expande y se contrae en función de las afinidades y de los peligros».[42] Durante siglos no hubo un objeto «definido, concreto» sobre el que se pudiera fundar y crecer; después de 1789, el patriotismo se convirtió en la posesión de la nación revolucionaria en lucha, pero no por mucho tiempo. El Estado pronto lo reclamó, reduciendo la palabra «nación», que antes se refería al pueblo soberano, al «conjunto de territorios que conoce la autoridad de un mismo Estado».[43] Es aun más perturbador ver cómo la historia, no solo del siglo xx, sino también de nuestra época, revela lo sencillo que es que un solo individuo se arrogue la autoridad, «constituida por un hombre aclamado como líder y la maquinaria de acero del Estado».[44]

De ahí la incomodidad de Simone Weil con los patriotas y nacionalistas para quienes la nación era la fuente última de valor de

sus propias vidas. Ella puso, literalmente, a las naciones y a los nacionalistas en su lugar: «La nación es un hecho, y un hecho no es nunca un absoluto».[45] Y no hay nada intrínseco en la naturaleza del nacionalismo que lleve a la invasión y ocupación de otras naciones, aunque desde finales del siglo xix hasta principios del xx, la Tercera República francesa confundiera nacionalismo e imperialismo. Pero Weil creía que este último era anterior a la idea de nación, por no hablar de la de nacionalismo. En el tiempo que pasó con sus padres en Marsella, se interesó por la Cruzada Albigense. Como comenté antes, esta cruzada, iniciada por la corona francesa a comienzos del siglo xiii, no iba dirigida contra los infieles de Jerusalén, sino contra los herejes locales. La monarquía francesa invadió el pays d'Oc, las tierras al sur del río Loira en las que habían florecido la cultura, la religión y la lengua occitanas. Durante dos décadas, los soldados franceses mostraron su excesivo poder y asolaron las tierras, desarraigando a sus habitantes a través del terror y a través de ejecuciones en masa de las clases políticas y religiosas. Para los hombres y las mujeres de Occitania, escribe Weil, «los franceses eran para ellos extranjeros y bárbaros, como lo son para nosotros los alemanes».[46]

El abono esencial para que florezca el patriotismo no es el orgullo, sino la compasión. Al patriotismo lo aviva la empatía hacia los demás, no el odio. Ideas como estas podrían sorprendernos a la mayoría por su singularidad: chocan directamente con el patriotismo que exalta «La Marseillaise», que habla de regar las tierras de Francia con la sangre de los enemigos. Es más choca con nuestra «Bandera estrellada», que, en su tercera estrofa, la menos conocida, clama que la sangre de los invasores británicos, «ha limpiado la suciedad que dejaron sus pasos». La idea que tiene Weil del patriotismo es tan extravagante como la de lanzar en paracaídas enfermeras desarmadas en medio de los campos de batalla. Es normal sentir la tentación de hacer como de Gaulle y espetar que las reflexiones de Weil sobre la compasión eran, como sus propuestas sobre enfermeras voladoras, los delirios de una lunática.

Pero ¿lo son? En 1943, Weil ya había renunciado al pacifismo que apoyó durante la mayor parte de su vida. De hecho, llegó a hacer de su antigua postura un cilicio y aprovechaba cualquier oportunidad para castigarse por lo que acabó por concebir como un grave error.

Weil reconoció que la violencia era necesaria para enfrentarse a Hitler; el pacifismo de Gandhi tenía sentido con el invasor británico, pero era absurdo ante los nazis. Si los franceses hubieran seguido los principios de Gandhi, «habrían muerto en números mucho mayores y de forma mucho más dolorosa».[47] Además, ¿no había deseado servir activamente como agente infiltrada y lamentado la decisión de marcharse de Francia en 1942? Cuando escribe que el deber hacia el propio país «no exige que lo demos todo siempre, sino que lo demos todo en algunas ocasiones», esboza una postura en el que tienen cabida la compasión y la fuerza. Weil anticipa, y quizás determine, la distinción de Albert Camus entre rebelión y revolución cuando defiende una forma de resistencia que abarque tanto el esfuerzo de expulsar a los alemanes en cuanto invasores y el esfuerzo que exige recordar que los alemanes son también seres humanos. No permitamos que nadie crea, afirma, que la compasión hacia nuestro país «no incluye el ímpetu bélico».[48]

Pero, además, Weil asegura que la compasión es un sentimiento que da a todos las mismas oportunidades, que «puede traspasar fronteras sin obstáculos, extenderse a todos los países desdichados, a todos sin excepción; porque todos los pueblos humanos están sometidos a las miserias de nuestra condición».[49] A diferencia del orgullo por la propia nación, que es imposible de exportar a otras naciones, la compasión hacia la propia nación es, por su misma naturaleza, un impulso universal. Cultivar este sentimiento no solo es loable, sino también práctico, pues estrecha los lazos de fraternidad tanto entre los pueblos como en el interior de un pueblo. Por eso, insiste Weil, debemos retratar nuestro país, no solo como próspero y hermoso, sino también como «por un lado imperfecta, [y] por otro muy frágil».[50]

*

La idea de acción de Simone Weil comparte numerosos rasgos con tentativas anteriores para definirla. Reproduce, por ejemplo, las principales ideas de Ernest Renan, aunque desprecia por «mediocre» su respuesta a la pregunta «¿Qué es una nación?» (el título de su célebre ensayo, publicado en 1882). Renan dice que la nación está constituida por dos elementos: uno arraigado en el pasado y el otro,

en el presente. «Uno es la posesión común de un rico legado de recuerdos; el otro es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir dando valor a la herencia inalterable que hemos recibido».[51] Si añadimos «futuro» a esta mezcla, la definición de Renan difiere muy poco de la descripción que hace Weil de la nación: «que desempeña el papel que constituye la misión por excelencia a la colectividad en lo que respecta al ser humano; a saber, asegurar en el presente el vínculo entre el pasado y el futuro».[52]

Un paralelismo aun más extraño se da entre la idea de Weil de nacionalismo y la visión tolerante y liberal de Johann Gottfried Herder. Herder es uno de los pensadores más originales y, sin embargo, ignorados del siglo xviii. No solo inventó el término «nacionalismo» (Nationalismus), sino que habitualmente se lo reconoce como su principal valedor. Igual que Simone Weil, despreciaba la llamada universal de la Ilustración a los ideales de la razón; igual que ella, estaba indignado por los estragos provocados por el espíritu imperial de las clases políticas e intelectuales franceses. Herder maldijo la expansión de la lengua francesa, de la que dijo que era un «cáncer» para otras culturas. En Echar raíces, Weil afirma que los pueblos del pays d'Oc en el siglo xiii «estaban inspirados por un sentimiento patriótico intenso hacia lo que ellos llamaban su «lenguaje»; palabra con la que designaban a su patria».[53] Herder pensaba que la lengua era la esencia de un pueblo. «Las primeras palabras que balbuceamos», escribió, «son las piedras fundacionales de nuestro conocimiento». Por eso, la expansión del francés —que en ese momento era la lengua de la diplomacia, la filosofía, la literatura y el amor— en las vidas de otros pueblos conllevaba el riesgo de convertir Europa en un enorme cementerio de lenguas y culturas.

Aunque tanto Herder como Weil eran patriotas, o incluso nacionalistas, tenían muy poco en común con la mayoría de los que hoy reclaman esa etiqueta. Los dos creían que cada civilización era única y no podía compararse con el resto; que el carácter y la sabiduría de una nación, su lengua y su conocimiento, solo podía evaluarse según sus propios estándares. Si afirmamos la inconmensurabilidad y eliminamos la posibilidad de un estándar universal, es inútil insistir en la grandeza de una única nación.

«Presumir del propio país», declaró Herder más de un siglo antes que Weil, «es la forma más estúpida de jactancia». A la pregunta de qué es una nación, Herder contesta: «Es un jardín enorme y agreste lleno de plantas sanas y de hierbajos».[54]

Los parecidos entre la postura de Herder y la de Weil son llamativos. Cuando dice que el arraigo es la condición necesaria de una cultura viva, parece que Weil ha copiado una página entera de la obra de Herder. Al comparar una cultura con un pedazo de tierra en particular, afirma: «Es un lugar para la vida, pero no es el único. Tiene su origen en una maraña de causas en las que se mezclan el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y es por eso que nunca puede ser su mejor versión. Podría ser que se hubiera constituido a expensas de otra combinación más rica de efluvios vitales, y de ser así sería legítimo lamentarse; pero los acontecimientos pasados no pueden cambiarse; ese lugar existe y debe ser preservado como un tesoro por el bien que contiene».[55] Ya que todas y cada una de las naciones se han arraigado en una tierra específica en un tiempo y un lugar, todas y cada una son completamente únicas. De ahí que ninguna nación pueda servir de patrón para cualquier otra, y que el líder de una nación no pueda menospreciar otra, como hizo el presidente Donald Trump, tachándola de «pocilga».

Pero Weil llega más lejos que Herder a la hora de extraer las consecuencias políticas y morales de esta idea. Su insistencia en que un pueblo debe admitir los crímenes cometidos en su nombre, pero también superar esos crímenes y no condenar su cultura, anticipa el objetivo de las comisiones de verdad y reconciliación (y, en términos más generales, el concepto mismo de justicia restaurativa) del último cuarto de siglo. Pero, aunque con ciertas excepciones (la más notable el caso de los violadores que, declaró, merecían la pena de muerte), Weil se oponía visceralmente a la justicia restaurativa. Escribió su obra en una época en la que el deseo de restauración superaba con mucho la demanda de reconciliación, pero ella creía que en la última había una sabiduría superior. Apuntó en sus cuadernos que, en general, «el aparato de la justicia penal ha estado tan contaminado por el mal […] que una condena es a menudo una transferencia de la crueldad del aparato penal al condenado. […] Solo los criminales más curtidos pueden soportar el daño que ejerce el aparato penal. A los inocentes les inflige un daño terrible».[56] En

cuanto al orden de posguerra, la búsqueda de la restauración sería no solo innecesariamente provocadora, sino también inútil. En un razonamiento que todavía sorprende, Weil dijo que Hitler no podía ser castigado: «El único castigo que se le impondría imponer a Hitler y con él alejar de su ejemplo a los jóvenes ávidos de grandeza en los siglos venideros, es una transformación total del sentido de la grandeza que le excluya por completo». De hecho, defiende que aplicar la justicia restaurativa para castigar a Hitler equivale a confundir el síntoma con la enfermedad. «El único castigo que se le podría imponer a Hitler y con él alejar de su ejemplo a los jóvenes ávidos de grandeza en los siglos venideros, es una transformación total del sentido de la grandeza que le excluya a él por completo».[57]

*

Imaginen un momento en los dos filósofos más influyentes de Occidente, como hizo Rafael al pintar su fresco monumental, La escuela de Atenas. En mitad de la pintura y caminando hacia nosotros están Platón y Aristóteles. Un joven Aristóteles, vestido de azul, señala la tierra; mientras que Platón, su antiguo profesor, con barba gris y una túnica roja, señala el cielo. En sus escritos, Simone Weil asumió plenamente al segundo y vilipendió a menudo al primero. Si habla de Aristóteles, lo suele hacer para despreciarle. En sus cuadernos, se muestra implacable: «El tonto del pueblo, en un sentido literal, que realmente ama la verdad, aun cuando no sepa más que balbucear, es infinitamente superior intelectualmente a Aristóteles. Está infinitamente más cerca de Platón de lo que nunca estuvo Aristóteles». En un trabajo posterior, fue un poco menos dura y reconoció que había una «cierta belleza poética» en la obra de Aristóteles, pero sin dejar de insistir en que Platón y sus discípulos eran «los auténticos maestros del pensamiento».

Su desprecio por Aristóteles es sorprendente. Al fin y al cabo, Aristóteles es el filósofo que apunta al suelo y que supo captar la importancia de las raíces; y no Platón, que solo tiene ojos para el cielo. Aunque es su alumno y sucesor Teofrasto el que se ganó el título de «padre de la botánica», Aristóteles también escribió varios tratados sobre plantas. (De hecho, legó esos tratados, hoy perdidos, junto con el resto de su biblioteca, a Teofrasto cuando este se hizo

cargo del Liceo). Si nos fijamos en los fragmentos que han sobrevivido, los tratados de Aristóteles sobre plantas son bastante abstractos. Y eso que, muy convenientemente, Aristóteles daba sus clases sobre plantas, la igual que las de física o de metafísica, caminando por los jardines del Liceo.

En su Ética Aristóteles cultivó el mismo terreno que cultivaría la obra de Weil dos milenios después. Tanto para un griego de la Antigüedad como para una filósofa francesa del siglo xx, la principal preocupación es lo que el primero llamó eudaimonia. A menudo, esta palabra se traduce como «felicidad»; una meta, en palabras de Thomas Jefferson, a la que solo podemos aspirar si somos libres. Pero historiadores como Garry Wills nos recuerdan que Jefferson y sus contemporáneos no entendían la felicidad como la entendemos hoy la mayoría de nosotros.[58] No tenía nada que ver con pasar el día en las carreras o una noche de borrachera, cantar en un karaoke o beberse un vino, coleccionar Funkos o conectarse a las redes sociales. Para la sensatez clásica de Jefferson, estaba únicamente relacionada con la tarea (placentera, pero exigente) de llegar a ser quien se es. En ese sentido, eudaimonia se podría traducir como «crecimiento personal»: la actividad continua e inacabable de realizar nuestro potencial, o nuestras capacidades, como seres humanos. Por eso, Aristóteles (y Jefferson) insistía en que es un bien último que debemos perseguir como un fin, no como un medio.

Aristóteles deja claro que un ser humano que estuviera aislado o fuera indiferente a los demás, nunca alcanzaría este bien último, que solo puede conseguirse en compañía. La Eudaimonia es, de hecho, el fin de toda actividad política. Si una polis, o cualquier otra sociedad, es incapaz de hacer que sus ciudadanos desarrollen su potencial o capacidades, se parecerá más a un redil que a una verdadera polis. «Corresponde al legislador excelente», dice Aristóteles, «ver cómo una ciudad, una familia de seres humanos… participan de la buena vida y de toda la felicidad de la que son capaces».

Para que los seres humanos prosperen, según Aristóteles, tienen que darse una serie de condiciones. Además de que puedan escoger libremente (precondición de la dignidad humana), a los ciudadanos

se les deben conceder los medios y las oportunidades para prosperar. En ese sentido, los argumentos de Weil y de Aristóteles son esbozos de un movimiento contemporáneo conocido como «enfoque de las capacidades». Para la filósofa Martha Nussbaum, la idea de Aristóteles de dunamis, «capacidad humana», es operativo en gran parte del trabajo actual de los teóricos de las capacidades. Para Aristóteles, escribe, «cualquier plan político respetable busca promover una variedad de bienes diversos e inconmensurables que implique el desarrollo de diferentes habilidades humanas. De hecho, debe buscar promoverlas no solo para el conjunto total, sino para todos y cada uno de los ciudadanos».[59] Nussbaum no cita ni a Weil ni su obra, pero hay muchos parecidos entre la lista de Nussbaum de diez «capacidades esenciales» y las «catorce necesidades» que aparecen al comienzo de Echar raíces. Ya se las llame capacidades o necesidades, constituyen el mínimo indispensable del que una sociedad respetable debe proveer a sus ciudadanos.

Tanto para Weil como para Nussbaum es necesaria una fundamentación material; es decir, la satisfacción de nuestras necesidades físicas. Para Nussbaum, nuestra capacidad de vivir una vida larga, la garantía de acceso al techo y al alimento suficiente, y la posibilidad de ir donde queramos y estar a salvo del daño físico, incluyendo aquí las agresiones sexuales y la violencia doméstica, son primordiales.[60] En la misma línea, Weil señala que las necesidades del cuerpo, que incluyen la protección ante la violencia, así como la vivienda, la ropa, la calefacción, la higiene y la atención médica, anteceden a las del alma. Y, como también hace Nussbaum, en la necesidad de la propiedad privada. No solo porque permite que la gente se proteja del daño físico, sino también porque ayuda a cubrir las necesidades psicológicas y emocionales. Todo ser humano que trabaja una parcela de tierra o utiliza un equipo de herramientas los percibe enseguida como una extensión de sí mismo. Por eso, Nussbaum dice que donde «el sentimiento de apropiación no coincide con ningún propiedad legalmente reconocida, los hombres se exponen constantemente a una dolorosa aflicción espiritual».[61]

Simone Weil nunca es tan aristotélica como cuando habla de la educación como forma de arraigo del individuo. En el último libro de la Política, Aristóteles empieza con la afirmación de que «el

legislador debe ocuparse sobre todo de la educación de los jóvenes. […] En las ciudades en las que no ocurre así, eso daña a los regímenes». Los escritos de Weil sobre educación reflejan la misma convicción. Y no es menos importante su inquebrantable compromiso con la educación, no de sus alumnas de clase media, sino también de los obreros adultos durante las noches y los fines de semana. De hecho, en lo que respecta a los obreros, creía que desatender su educación no redundaba únicamente en la limitación de sus posibilidades para mejorar su destino: también obstaculiza su capacidad para cambiar de vida. Para conseguir esto, leer tratados revolucionarios y manifiestos políticos no era más útil que leer la revista Marie-Claire. Con el profesor adecuado, un trabajador manual podría llegar a comprender ciertos textos «difíciles» mejor de lo que lo haría, por ejemplo, su patrón. «Un obrero, que tiene metido en la médula de sus huesos el miedo al desempleo, entenderá el estado de Filoctetes cuando le roban su arco y la desesperación con la que mira sus manos inermes. Entenderá también que Electra está hambrienta, algo que un burgués, excepto en la esta época, es absolutamente incapaz de entender».[62]

Pero, ¿realmente es imposible que un burgués responda con empatía a la vulnerabilidad y el desamparo que experimenta Filoctetes? Al fin y al cabo, la vida del joven que acaba salvándolo, Neoptólemo, no era menos privilegiada que la suya. Y aunque un burgués no tiene que preocuparse por su próxima comida (excepto, dice Weil, en la Francia ocupada), ¿de veras es incapaz de empatizar con aquellos que sí tienen esa preocupación? En esta ocasión, Weil hace una afirmación categórica de fundamentación dudosa. Al haber trabajado en fábricas y granjas y haberse impuesto la mismas raciones de comida que se les habían impuesto a los franceses, su propio sufrimiento, así como su sufrimiento por los demás, estaban a punto de hacerla insufrible.

Pero sin duda se había ganado a pulso su desesperación. Esas experiencias protegían a Weil de las falsas esperanzas y las propuestas facilonas. Veía con total lucidez que aunque los trabajadores llegaran a tener tiempo suficiente para leer aquellos textos, nunca dispondrían del espacio emocional que se requiere para reflexionar sobre ellos. La propia naturaleza de sus vidas laborales, entumecidas por el ruido, anuladas por la repetición y

asfixiadas por la inseguridad, dejaba muy poco espacio, si es que dejaba alguno, para abordar tareas así. Ellos no son menos esclavos que quienes construyeron el Partenón. «Ser libre y soberano, como ser pensante, durante una hora o dos, y esclavo el resto del día, es una distorsión tan desgarradora que es casi imposible no renunciar […] a las formas más altas de pensamiento».[63]

*

«Las formas más elevadas de pensamiento»: con esta frase, Simone Weil señala el giro desde las necesidades del cuerpo hacia las necesidades del alma. No lo dice explícitamente, pero estas últimas son de naturaleza histórica, no teórica. Es extraño, así, que no aborde el estudio de la historia por extenso en ninguno de sus libros, aunque al menos no la trate con el desdén que le reserva Aristóteles. Weil conocía bien a los historiadores de la antigua Grecia e hizo el esfuerzo de releer la obra de Heródoto y Tucídides (así como del más griego de los historiadores romanos, Tácito) cuando la guerra se cernía sobre Europa.[64] Pero, más allá de algunas referencias ocasionales (por ejemplo, Weil menciona el «Diálogo de los melios» de Tucídides como un ejemplo de la fuerza de los asuntos humanos), los historiadores, en su obra, son sobre todo figurantes.

Así mismo, no deja de insistir en el valor incalculable del pasado en la vida de un pueblo. Weil desarrolla el principio aristotélico de que no somos solo animales políticos, sino también animales sociales, y afirma que el pasado es una fuente esencial de significado y objetivos. Pero la historia no debe enseñarse como un mero «resumen de fechas y sucesos»; el pasado debe mostrarse igual que la tragedia se representaba ante los griegos: como una apropiación visceral de verdades que discurre por un lugar más profundo y oscuro que los simples acontecimientos. «Los hechos no solo deben ser ciertos… tienen que ser mostrados en su verdadera perspectiva respecto al bien y al mal». Los historiadores no solo tienen que presentar el pasado tal y como fue («un tejido de acciones vulgares y crueles en cuya niebla unas pocas gotas de pureza destellan cada mucho tiempo»), también deben buscar el «testimonio indirecto» de esas «gotas de pureza».[65]

Los historiadores de la academia, entonces como hoy, se reirían de estas ideas, pero Weil creía que los asuntos morales debían estar vinculados de la misma forma a las obras de historia y a las obras literarias. Si los historiadores son indiferentes a la virtud, se arriesgan a incentivar la crueldad; o, lo que no es menos grave, el escepticismo y el cinismo. En 1941, envió una carta que hablaba sobre esto a la revista literaria Cahiers du Sud, que, por entonces, estaba enredada en un debate acerca de una de las causas más repetidas al hablar de la derrota de Francia: la decadencia de su literatura. Como era de prever, Weil se negaba a que los escritores quedaran libres de culpa: «Los escritores no tienen que ser profesores de moral, pero tienen que tratar de la condición humana. […] Cuando la literatura se muestra deliberadamente indiferente a la oposición entre el bien y mal, traiciona su función y renuncia a la excelencia».[66]

Aun más, los lazos con el pasado de una comunidad tienen que ser protegidos por la misma razón por la que se protegen las raíces de un árbol. Weil insiste en el carácter único de cada sociedad, fundada en una diversidad de acontecimientos y experiencias única e intransferible. Por eso las consecuencias de separarla de su propio territorio conllevan necesariamente el desastre. «Igual que hay entornos propicios para ciertos animales microscópicos y ciertos terrenos indispensables para ciertas plantas», dice Weil, «hay una cierta parte del alma en cada uno y ciertas formas de pensar y de actuar que se pasan de unos a otros y que solo pueden existir en el entorno nacional y desaparecen cuando se destruye un país».[67]

Pero el arraigo no solo se da en el espacio. Tener arraigo implica pertenecer a una comunidad que habita el tiempo tanto como el territorio; el arraigo conlleva participar en la vida de esa comunidad; el arraigo, en fin, implica preservar, como dice Weil, «ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos del porvenir».[68] En ese sentido, la continuidad entre esos pasajes y los escritos de los comunitaristas de hoy en día parece casi perfecta. Estos han desafiado la idea del individuo que plantea John Rawls en su clásica Teoría de la justicia: que «cada persona goza de una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede invalidar», igual que Weil impugnó el personalismo, un movimiento filosófico del periodo de

entreguerras que incidía, como Rawls, en la independencia e interioridad de cada individuo.[69] Weil defiende que la humanidad del individuo depende del arraigo y los teóricos comunitaristas creen que el verdadero ser es un «ser integrado».

Pensadores como Charles Taylor, Michael Sandel y Amitai Etzioni (por mencionar solo a tres notorios defensores del comunitarismo) han explicado de diferentes formas que la concepción que tiene Rawls del individuo es rigurosa desde un punto de vista lógico, pero está trágicamente mal planteada. El retrato del ser individual como un soberano que existe fuera o separado de la sociedad es tan ficticio como la del «hombre natural» que propuso Jean-Jacques Rousseau en su Second Discourse. Los críticos coetáneos de Rousseau, como David Hume y Edmund Burke, señalaron que era imposible que hubiera existido un individuo así alguna vez; los filósofos comunitaristas hacen la misma crítica del «ser inviolable» de Rawls. Siempre somos ya criaturas sociales: nuestro ser es creado y formado por la comunidad en la que nacemos y crecemos. Sencillamente, no hay ser sin sociedad. Por ello, como se ha planteado desde la filosofía política, somos seres «integrados» o «encarnados». Sandel señala las consecuencias morales de la visión del mundo de Rawls: «La debilidad de la idea liberal de libertad es indisociable de su propio atractivo. Si nos pensamos como seres libres e independientes, desligados de todo vínculo moral que no hayamos elegido, no podemos dar sentido a una gama de obligaciones morales y políticas que habitualmente reconocemos e incluso valoramos».[70] Como revela la lista de necesidades y obligaciones de Simone Weil, ella no podría estar más de acuerdo.

*

En 1791, la dramaturga y beligerante panfletista Olympe Degouges publicó un texto que le abrió las puertas del escenario de la historia. Feminista avant la lettre, Gouges tomó la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, escrito dos años antes, y le dio al título y a los contenidos un giro revolucionario. En la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana, Gouges clamaba que para alcanzar la libertad y la igualdad, la fraternidad era insuficiente. Si los derechos eran verdaderamente universales,

tenían que ir más allá de la hermandad masculina y extenderse a las ciudadanas, además de a los ciudadanos. Así lo anuncia su primera frase: «Mujer, despierta: la llamada de la razón se hace oír en todo el universo; ¡descubre tus derechos!». Al final, la llamada de la sinrazón hizo más ruido. Gouges acabó su vida defendiendo en su juicio a Louis XVI; una decisión espoleada por su deseo de mostrar que las mujeres eran tan capaces como los hombres de «heroísmo y generosidad». Su oposición al Terror le valió el mismo final sangriento, en la guillotina, que a su cliente.

Aunque Weil no hace ninguna referencia a Gouges, tenía bastantes cosas en común con ella. La efectista decisión final que tomó Gouges al defender al rey revela la misma idea acerca de los símbolos y el sacrificio que la propuesta de Weil de ser lanzada en paracaídas en mitad de un campo de batalla. Además, Gouges valoraba, igual que Weil, la idea de vincular los derechos y los deberes. Pero Weil habría considerado que la postura de Gouges no llegaba tan lejos como habría podido. En 1943 no valía la pena desempolvar la Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana, por no hablar de su antecedente androcéntrico. En su lugar, cambiando una sola palabra del título, Weil propuso una declaración radicalmente diferente, basada en las necesidades, y no los derechos, de los ciudadanos.

En su lista de catorce «necesidades del alma» con la que empieza Echar raíces, Weil propone algunas conocidas (libertad, igualdad y libertad de expresión) y otras nuevas, como orden, jerarquía y honor. Cada una de estas necesidades, asegura Weil, implica una obligación por ambas partes. Con la misma seguridad que mostraron los escritores de la primera declaración de 1789, que insistían en que los derechos del hombre eran naturales, inalienables y sagrados, Weil aseguró que: «El deber hacia el ser humano como tal es el único eterno».

Pero cuando el preámbulo de la declaración de 1789 identifica «la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre [como] la única causa de todas las desgracias públicas», plantea algunas dudas. El simple hecho de que los derechos no sean reconocidos apunta a que «no son demasiado valiosos»; una verdad asumida por los autoritarios de ambos lados del Atlántico. En su

ensayo «Human Personality», Weil plantea un ejemplo inesperado de esta idea: si alguien intentara que un granjero vendiera sus huevos a menor precio, el granjero respondería: «Tengo derecho a quedarme mis huevos si no me quieren pagar lo que pido». Pero ahora imaginemos a una joven a la que fuerzan a prostituirse. «No hablará de sus derechos», dice Weil. «En esa situación, la palabra sonaría ridículamente inadecuada».[71]

Lo anticuado de la formulación y el planteamiento hace que parezca que la negociación en torno los huevos es la de un sábado por la mañana en el que el granjero va al mercado local. Pero no hay dudad de que Weil estaba pensando en su experiencia durante el «exode», cuando veía a los parisinos desesperados tratando de comprar huevos en las granjas situadas a lo largo de la ruta de evacuación. Menos anticuada, sin embargo, es su referencia a la joven a la que llevan a la fuerza a un prostíbulo. El tráfico sexual es una plaga mundial que es hoy combatida por numerosas organizaciones en defensa de los derechos humanos. Weil habría admirado su compromiso, pero también se habría preguntado si eran capaces de enfrentarse a ese crimen en toda su extensión. Creería que abordar el tráfico sexual como una violación de los derechos humanos y no como la violación de unas necesidades humanas era descuidar la magnitud del delito. Para Weil, los derechos son el reflejo de las sociedad modernas, comerciales y contractuales en los que se conciben. Por ello, describir lo que se le hace a la joven como una violación de sus derechos implica oscurecer, antes que clarificar, lo que está en juego: esto es, su persona.

Al abordar con tanta severidad el tema de los derechos, Weil deja claro otra vez que para ella ciertas distinciones sutiles descuidan el deber moral, o son el refugio de los intelectual y moralmente débiles. Pero, a la vez, sus crudas observaciones nos fuerzan a repensar la naturaleza de la obligación. Ella no es indiferente a los derechos; solo sostiene que no siempre satisfacen las exigencias de la auténtica justicia. Por eso no le convence el pasaje en el que la Declaración de 1789 subraya que «la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre es la única causa de todas las desgracias públicas». Todo eso podría contribuir, sin duda, al caos general de la sociedad, pero el hecho mismo de que a no se los

reconozca sugiere que «no son demasiado valiosos». El comportamiento de la administración Trump en Estados Unidos nos ha machacado una y otra vez con esta verdad, mientras veíamos encarnada otra verdad la de la conclusión que sacaba Weil de esta situación: que las obligaciones hacia nuestros semejantes son «independientes de las condiciones».

Esta idea llega está en el fondo del proyecto filosófico de Simone Weil: la consecuencia de que otros tengan necesidades es que estamos obligados a reconocerlas sin importar las circunstancias. Sin duda hubo de reflexionar a menudo sobre este imperativo moral al leer con la máxima atención los informes que enviaban los movimientos de la Resistencia, cargados de las «enormes responsabilidades» con la Francia Libre que habían asumido. La derrota de la Alemania nazi no era lo único que estaba en juego. También era necesario derrotar la idea tradicional sobre los derechos y deberes y sobre la nación y el nacionalismo; una tarea que Weil describió como «nada menos que rehacer el alma de un país».[72] La dificultad del asunto, avisó, residía en el miasma de deshonestidad que se había instalado en Francia: «Nuestra época está tan emponzoñada con mentiras, que convierte todo lo que toca en mentira».[73] Este no era un logro únicamente del régimen de Vichy, sino también de la Tercera República que lo había precedido. Weil citaba como evidencia la educación de la juventud nacional. Se ha enseñado a los niños, escribió, que «los asuntos del país… tienen un nivel de importancia que los sitúa apartados del resto de cosas». Pero aquí está el problema: «Es precisamente en relación a esas cosas que nunca se menciona la justicia, el respeto a los demás y las obligaciones que ponen límites a las ambiciones y deseos».[74]

Para Weil, la respuesta al desarraigo consistía en aferrarse a una de sus causas principales: «El mundo necesita un nuevo patriotismo. Y es ahora cuando debemos hacer ese esfuerzo de inventiva, justo cuando el patriotismo está derramando tanta sangre». La nación era un vehículo imperfecto para un sentimiento de identidad compartido, pero era lo mejor que había. La nación y solo la nación representaría «el papel que asume la misión suprema de la sociedad para con el ser humano individual: el de mantener en el presente los vínculos con el pasado y el futuro». En su análisis del dilema de la modernidad, Weil avisaba de que un énfasis renovado en los

derechos universales era insuficiente para afrontar los nuevos retos.

*

Numerosas señales me recuerdan que estamos cerca del final de 2019. El sol de mediodía que despierta a nuestros hijos ociosos es pálido y las ramas de nuestros árboles arrojan largas sombras. Además, el buzón está lleno cada día de cartas para recaudar fondos de organizaciones como Human Rights Watch, Human Rights Without Frontiers y la Human Rights League. Nunca hemos oído hablar de una Human Obligations Watch. Honestamente, me alivia que así sea. Me resulta mucho más fácil firmar unos cheques que pasar unas horas en bancos de alimento o en albergues hospitalarios con aquellos cuyas necesidades no son atendidas por la sociedad y, no, tampoco por mí.

Weil me consideraría ausente. Pero también diría de nuestro siglo que está ausente. Una de las razones por las que no hay ninguna petición de una Human Obligations Watch en mi buzón es porque no existe una organización así. Y sí, este vacío es una anomalía histórica. Antes del siglo xx, señala el historiador Samuel Moyn, la cuestión de las obligaciones y los deberes ocupaba un lugar central en los debates jurídicos y filosóficos y los derechos eran una preocupación secundaria. Hoy la situación es la inversa, escribe Moyn, y las consecuencias son significativas. «Los propios derechos humanos se debilitan cuando quienes los defienden son incapaces de dar un paso hacia el lenguaje del deber; si en teoría buscamos el cumplimiento de las normas, hemos de identificar a los mensajeros del deber y forzarles a que asuman su carga».[75]

Sin duda, Weil estaría de acuerdo con una afirmación como esta. Pero también creería que no llega lo suficientemente lejos. El imperativo de las obligaciones y deberes, insistía Weil, tiene que anclarse en un lugar al que siempre quede sujeto. Un lugar así no se encontrará cavando en las profundidades, sino ascendiendo lo más alto posible.

1. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

2. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

3. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

4. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

5. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

6. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

7. Brown, Frederick. The Embrace of Unreason: France 1914-1940, Nueva York: Alfred A. Knopf,

2014

.

8. En particular, véase su libro minucioso y controvertido La droite révolutionnaire: Les origines françaises du fascisme, 1885-1914.

9. McClellan, David. Utopian Pessimist: The Life and Thought of Simone Weil, Nueva York: Poseidon,

1990

.

10. Echar raíces, cit. ant.

11. Echar raíces, cit. ant.

12. Echar raíces, cit. ant.

13. Echar raíces, cit. ant.

14. Echar raíces, cit. ant.

15. Echar raíces, op. cit.

16. Echar raíces, op. cit.

17. Quizá la nostalgia que evocan los poemas de Housman sobre Shropshire («Farewell to barn and stack and tree, / Farewell to

Severn shore. / Terence, look your last at me, / For I come home no more») captaban el anhelo de Weil de volver a Francia. (Seguramente ella no sabía que Houseman conoció Shropshire mucho tiempo después de la publicación de su obra). O quizás simplemente fueran versos marcados por la muerte de tantas vidas jóvenes perdidas. En las trincheras británicas durante la Primera Guerra mundial, observó Paul Fussell, «todo el mundo leía a Housman». La Gran Guerra y la memoria moderna, Madrid: Turner,

2016

.

18. Echar raíces, op. cit.

19. Opresión y libertad, cit. ant.

20. Scruton, Roger. Conservadurismo, Madrid: El Buey Mudo,

2019

.

21. Homero. Ilíada, Canto XI:

155

, op. cit.

22. «La Ilíada o el poema de la fuerza», cit. ant.

23. Homero. Odisea, Madrid: Austral,

2003

.

24. Wampole, Christy. Rootedness: The Ramification of a Metaphor, Chicago: University of Chicago Press,

2016

.

25. Finley, M.I. El mundo de Odiseo, México D.F.: Fondo de Cultura Económica,

2008

.

26. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

27. Weil, Simone. Escritos de Londres y últimas cartas, Madrid: Trotta,

2000

.

28. Echar raíces, cit. ant.

29. Conklin, Alice / Fishman, Sarah / Zaretsky. Robert. France and Its Empires since 1870, Nueva York: Cambridge University Press,

2014

.

30. Pétrement, op.cit.

31. Nevin, op. cit.

32. Pétrement, op. cit.

33. «Sobre la cuestión colonial en su relación con el destino del pueblo francés», en Escritos históricos y políticos, cit. ant.

34. «Sobre la cuestión colonial en su relación con el destino del pueblo francés», cit. ant.

35. «Sobre la cuestión colonial en su relación con el destino del pueblo francés», cit. ant.

36. «Sobre la cuestión colonial en su relación con el destino del pueblo francés», cit. ant.

37. Echar raíces, cit. ant.

38. Echar raíces, cit. ant.

39. https://www.francetvinfo.fr/replay-radio/histoires-d-info/nos-ancetres-les-gaulois-nous-en-rigolions-aime-cesaire_

1833407

.html

40. Véase el iluminador trabajo de Alice Conklin, A Mission to Civilize: The Republican Idea of Emprie in France and West Africa, 1895-1930

41. Little, J.P. Simone Weil on Colonialism: An Ethic of the Other, London: Rowman & Littlefield,

2003

.

42. Echar raíces, cit. ant.

43. Echar raíces, cit. ant.

44. Echar raíces, cit. ant.

45. Echar raíces, cit. ant.

46. Echar raíces, cit. ant.

47. Echar raíces, cit. ant.

48. Echar raíces, cit. ant.

49. Echar raíces, cit. ant.

50. Echar raíces, cit. ant.

51. Renan, Ernest. ¿Qué es una nación?, Madrid: Ediciones Sequitur,

2014

.

52. Echar raíces, cit. ant.

53. Echar raíces, cit. ant.

54. Citado en Berlin, Isaiah. Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamman and Herder, Princeton, NJ: Princeton University Press,

2013

[hay traducción parcial al español: Vico y Herder. Dos estudios en la historia de las ideas, Madrid: Cátedra,

2000

].

55. Echar raíces, cit. ant.

56. La gravedad y la gracia, cit. ant.

57. Echar raíces, cit. anti.

58. Ver, por ejemplo, Willis, Garry. Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence, Nueva York: Vintage,

2008

.

59. Nussbaum, Martha. Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano, Barcelona: Paidós, 2012.

60. Nussbaum, op. cit.

61. Nussbaum, op. cit.

62. Echar raíces, cit. ant.

63. Echar raíces, cit. ant.

64. Pétrement, op. cit.

65. Pétrement, op. cit.

66. «Morale et littérature», en Cahiers du Sud, enero de

1944

.

67. Echar raíces, op. cit.

68. Echar raíces.

69. Rawls, John. Teoría de la justicia, México: Fondo de Cultura Económica,

2017

.

70. Sandel, Michael. Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?, Barcelona: DeBolsillo,

2021

.

71. Miles, op. cit.

72. Miles, op. cit.

73. Miles, op. cit.

74. Miles, op. cit.

75. «Right versus duties: Reclaiming the History and Language of Human Obligations», https:/www.abc.net.au/rights-versus-duties-reclaiming-the-history-and-language-of-human/

1009834

Capítulo 5. El bueno, el malo y el divino

Los que ya no creen en Dios no es que no crean en nada. Es peor, ahora creen en cualquier cosa.

Iris Murdoch

La sencillez, que convierte el bien ficticio en algo desvaído incapaz de retener la mirada, es una maravilla insondable en el bien real.

Simone Weil

La experiencia abrasadora de Simone Weil en España acabó con lo poco que quedaba de su salud física. También pudo haber sido lo que le hizo ver la posibilidad de que la política por sí sola no fuera capaz de comprender la condición humana. Antes de estar en España, Weil ya había atisbado esa posibilidad cuando, después de su experiencia en la fábrica, viajó a Portugal con sus padres con la esperanza de recuperar su fortaleza. Cuando dejó a sus padres en el hotel y llegó deambulando hasta un pueblo pesquero, tropezó con un cortejo de mujeres que seguían rituales por el día de su santo patrón. Weil afirmó después que su propio sufrimiento, o malheur, se fundía con el sufrimiento, enmarcado en la fe cristiana, que vio y escuchó aquella noche.

Esta anécdota en la costa de Portugal se puede ver como una especie de ensayo del acercamiento lento y nunca completo de Weil al catolicismo romano. En 1937, otra vez en un viaje familiar, esta vez a Italia, vivió una segunda experiencia de conversión. En una visita a una capilla románica en Asís, sintió algo «más fuerte que yo» que la impulsó a arrodillarse y allí, por primera vez en su vida, empezó a rezar. La experiencia culminante, sin embargo, tuvo lugar

al año siguiente en Francia, en la abadía benedictina de Solesnes, cuando con la cabeza asediada por una migraña, asistió a un servicio litúrgico en el que «la pasión de Cristo entró en mi de una vez para siempre».[1]

En los cinco años que pasaron entre su renacimiento en Solesnes y su muerte en Ashford, Simone Weil se embarcó en un diálogo brillante y a menudo lacerante con el cristianismo. En junio de 1941, cuando vivía en Marsella y colaboraba con el periódico de la Resistencia Cahiers du témoignane chrétien, conoció al primero de los dos hombres que se convertirían en sus interlocutores católicos. El cura dominico Joseph-Marie Perrin compartía muchas cosas con Weil: tenía poco más de 30 años, era débil físicamente y deslumbrante intelectualmente. Como ya dijimos, también era activo en los círculos de refugiados y en la Resistencia, en la que trabajaba para Témoignage Chrétien (una actividad que lo obligó a huir de Marsella y refugiarse en la clandestinidad en 1943) cuando no servía como confesor en el convento dominico de la ciudad. Paradójicamente, en lo que menos coincidía Perrin con Weil era en su visión del judaísmo. Filosemita y promotor del diálogo entre religiones, el padre dominico fue incapaz de comprender plenamente la hostilidad de Weil contra la Biblia hebrea y la fe judía y de convencerla de que sus interpretaciones eran a menudo incorrectas o estaban mal planteadas.

Después de su primer encuentro, se vieron varias veces en Marsella y siguieron hablando por carta cuando Weil se marchó a Nueva York a mediados de 1942. Las cartas de Weil a Perrin constituyen el grueso de Attente de Dieu, la «autobiografía espiritual» de Simone Weil publicada por primera vez en 1950 y seguida de inmediato de su traducción al inglés, Waiting for God. La lectura de las cartas garantiza el desconcierto: la crudeza de las revelaciones personales, el rigor de las reflexiones intelectuales y la firmeza del anhelo espiritual pillan siempre al lector desprevenido. O lo avasallan. Hay un hilo de tensión constante en la relación de Weil con el cristianismo del que ella tira en dos direcciones: la del deseo de entregarse plenamente a la Iglesia y la de la indignación ante gran parte de la historia y el dogma. A pesar de su predisposición a abrazar la fe, a Weil le avergonzaba la institución; como le dijo a Perrin: «No siento ningún tipo de amor por la iglesia propiamente

dicha».[2] Consternada por una religión cuyos presupuestos rechazaban la salvación de toda la humanidad, se negó a desvincularse del destino de los no creyentes.

El segundo de sus interlocutores, como dijimos antes, fue Gustave Thibon. Este autodenominado paysan (campesino), también aspiraba a ser un teólogo católico. Simpatizante de Philippe Pétain y de la visión del mundo de Vichy, Thibon acabaría siendo un intelectual del régimen que hizo suya la tarea de volver a la tierra y la fe. No debería sorprender que Thibon admirara la obra de Charles Maurras, aunque le gustara recordar que él nunca perteneció formalmente a Acción Francesa. Maurras le devolvió la admiración cuando describió a Thibon en 1942 como «indudablemente, la más brillante de nuestras jóvenes estrellas». A pesar de las inclinaciones de Thibon, Perrin, conmovido por el intenso deseo de Simone Weil de encontrar un trabajo manual, le pidió que la permitiera trabajar en sus tierras. Después de algunas dudas, Thibon consistió en hacerse cargo de la judía refugiada. Anathema sit, la sentencia condenatoria de la Iglesia contra los heréticos, le provocaba espanto. Consideraba el anatema una herramienta totalitaria que iba contra la dignidad humana: nuestra capacidad de ver el mundo tal y como es y actuar en consecuencia. Aunque Perrin fracasó a la hora de atraer a Weil a la Iglesia, el proceso sí dio frutos valiosos: dos de sus ensayos más originales, «El amor de Dios y la aflicción» y «Formas de amor implícito hacia Dios», que Perrin acabó incluyendo en A la espera de Dios.

Al principio, Thibon se arrepintió de su decisión. Cuando Weil llegó a su casa a principios de agosto de 1941, la idea que se hizo de ella Thibon fue, cuanto menos, variada: «Tuve la impresión de estar ante un individuo radicalmente ajeno a mi forma de pensar y sentir y […] que se negaba a hacer cualquier concesión a cualquier exigencia o convención de la vida social». Sus dudas aumentaron cuando Weil retorció las sencillas expectativas que él tenía. Como dijimos, Weil rechazó dormir bajo el mismo techo que los Thibon y se echaba a dormir en una choza destartalada lejos de la casa. Aunque se sentaba a la mesa con Thibon y su mujer, comía muy poco insistiendo en que no se trataba de una elección suya, sino del racionamiento. Cuando no se precipitaba con su habitual torpeza sobre sus tareas manuales, Weil daba clases de griego a Thibon y le

ayudaba a abrirse paso en el Fedón de Platón. Como le pasó a Perrin, Thibon acabó hechizado (seducido no es una palabra lo suficientemente poderosa) por la fe de su moza de labranza. Confesó su «veneración» por Weil y la situó junto a los grandes místicos del catolicismo, pero no era ciego a sus contradicciones y señaló que aquella «alma que quería adaptarse a cualquier forma de lo divino no podrá soportar el curso de los acontecimientos ni la bondad de los amigos si altera en un ápice la disposición de las marcas con las que había señalizado el camino de la autoinmolación».[3]

Weil hizo con Perrin lo mismo que había hecho con Thibon: poco después de embarcarse hacia Nueva York, le confió varios manuscritos. En este caso, una docena de cuadernos, el origen de La gravedad y la gracia, la colección de fragmentos que Thibon selección, prologó y publicó poco antes de que acabara la guerra. Quizás este libro haya servido de introducción, más que ninguna otra de sus obras, a varias generaciones sucesivas de lectores interesados en su obra. Y este hecho ha dado pie a una confusión sobre la que se han asentado encendidos debates entre los académicos, divididos por la tendencia de Thibon a desdibujar las dudas constantes de Weil hacia el catolicismo y subrayar sus reflexiones antijudías. Además, Thibon separa las notas en distintos grupos y las etiqueta según su parecer convirtiéndolas en una colección de epigramas organizados en función de los temas que eran de su interés, no del interés de la autora. La distorsión no es tan grave como, por ejemplo, la que perpetró Elisabeth Forster-Nietzsche con la edición de Nachlass (la obra de su hermano conocida como La voluntad de poder), pero no podemos ignorar el filtro que puso Thibon a las palabras de Weil.

La experiencia de la conversión fue dramática para Simone Weil, pero también extrañamente inútil. No se puede decir que siempre fuera una creyente, todo lo contrario; pero tampoco fue exacta cuando le dijo a Perrin que en su juventud había decidido ignorar el problema de Dios. La mayoría de los intelectuales de la izquierda francesa desdeñaban la fe cristiana y despreciaban la Iglesia católica, pero Weil nunca dejó completamente de lado ni la una ni la otra. Aunque fuera de forma vaga y dubitativa, siempre se había sentido atraída por ambas. En esto como en tantas otras cosas, Weil

estaba muy influida por Alain, que experimentó el mismo conflicto con el cristianismo. Era inequívocamente anticlerical, pero no ateo. De hecho, siempre decía que «Dios no puede no existir». Además, Alain se sentía seducido por los dogmas centrales de la fe cristiana, como el de la crucifixión y el alumbramiento de la virgen, y usaba a menudo la frase «si Dios quiere» mientras daba clase.[4] Cuando todavía era su alumna, Weil bosquejó un ensayo sobre la naturaleza de la presencia real de Cristo en la comunión; en otros ensayos y conversaciones cita a menudo el Nuevo Testamento. Y siempre estaba deseosa de visitar iglesias y catedrales, e incluso una vez se enfrentó a un compañero de clase que se había comportado pésimamente en una visita a Notre-Dame de París.[5]

Pero las visitas a iglesias y las citas de la Biblia no equivalen a una conversión. El auténtico puente entre su vida antes de la conversión y su vida después de la conversión no se construyó gracias a los antiguos cristianos, sino gracias a los antiguos griegos. Más que nunca tras sus experiencias místicas, en 1937-38, Weil escribió sobre la continuidad entre el pensamiento griego y la fe cristiana. «Toda la civilización griega es la búsqueda de puentes que relacionan el misterio humano con la perfección divina. Su arte, que es incomparable, su poesía, su filosofía, la ciencia, que inventaron […] no son otra cosa que puentes. Inventaron la idea de mediación».[6] Para Weil, Platón era el maestro constructor. Desde la primera clase con Alain, que dedicó a los diálogos de Platón y las novelas de Balzac, su amor por el filósofo permaneció inmaculado. En la primera frase de su primer ensayo, la joven Weil anuncia: «Entre los pensamientos más elevados de Platón están aquellos que formuló al reflexionar sobre los mitos».[7] Con sus propias alumnas siempre volvía a Platón, igual que en sus notas y sus artículos, y repetía que las obras del ateniense «son más útiles, todavía hoy, para alguien que quiera entender la naturaleza humana que todos los libros de psicología juntos».[8]

Todavía en 1941, Weil seguía asegurando que «nada supera a Platón».[9] ¿Cómo podría ser de otra forma? Con la parábola de la caverna, que desvela una realidad más real que la propia realidad, el pensamiento de Platón alcanzó una altura insuperable. El amor de Weil por esta parábola era lo que la mantenía aferrada a la obra de Platón, a diferencia de a la mayor parte de los filósofos, que

admiran su razonamiento dialéctico y su teoría política y rehuyen la presencia de los mitos en su obra. A través de esos mitos, Platón propuso un método de orientación espiritual, una filosofía desprovista de doctrina y consagrada a la idea de metaxu (un Checkpoint Charlie[10] metafísico entre lo mundano y lo sobrenatural). De ahí la idea de Weil de que el idealismo, al menos en lo que se refiere a Platón (cuando no a Kant), «no es una doctrina filosófica, sino la expresión de nuestra primera experiencia». Si esto suena a misticismo es porque lo es. Weil no da rodeos en ese sentido: «Mi interpretación es que Platón es un auténtico místico, quizás el parte del misticismo europeo».[11]

*

Si la afirmación de que Platón es el padre del misticismo occidental puede ser motivo de debate, no hay debate posible si decimos que Isaac Luria es el padre del misticismo judío. Luria, fundador de la escuela de la Cábala en Safed, desarrolló un sistema de pensamiento, redactado por sus seguidores, que abrazaron con entusiasmo las grandes y prósperas comunidades judías que habían sido expulsadas de sus nativas España y Portugal en 1492. No son las únicas expulsiones tempranas de judíos en Europa (fueron expulsados de Francia en 1306), pero el caso español fue excepcionalmente traumático. «Precisamente porque esta no fue la primera expulsión sino, en esencia, la última», señaló el historiador Yosef Yerushalmi, «pareció que cambiaba el rostro del pueblo judío y su historia misma… Que la más grande y orgullosa comunidad judía de Europa fuera expulsada es lo suficientemente trágico. Pero el significado principal de la expulsión española reside en el hecho de que, como resultado de ella, los judíos desaparecieron de la Europa occidental».[12]

Pero el éxodo de los judíos españoles tuvo otra consecuencia profundamente significativa. En un primer momento, incentivó el esfuerzo de los intelectuales judíos medievales para dar un significado histórico al acontecimiento. Aunque la expulsión fuera un hecho tan trascendental, podía entenderse como un acontecimiento natural, no sobrenatural. Pero esta idea duró poco y cedió el paso a una osada interpretación, completamente diferente,

que apuntaba hacia lo sobrenatural. A finales del siglo xvi, la promesa de la historiografía judía dio vía libre al pathos del misticismo judío, un movimiento en el que Luria dejó una impronta crucial y muy compleja.

En el corazón del misticismo de Luria está la idea de Tsimtsun. La palabra significa «concentración» en hebreo, pero Luria la cargó también con el significado de «retiro» o «privación». En contra de la tradición judía, Luria no creía que Dios concentrara su esencia y su poder en un solo punto; sino que, más bien, Él huye de ese punto. El universo solo pudo llegar a existir cuando Dios se retiró del escenario celestial. La presencia del mundo, para Luria, solo es concebible si aceptamos la ausencia de Dios. Como escribió el erudito Gershom Scholem: «Dios estaba obligado a dejar sitio al mundo, digamos, abandonando una región dentro de sí, una especie de espacio místico primordial del que Él se retiró para volver a él en el acto de la creación y la revelación».[13] En una palabra, Dios se desarraigó a sí mismo. Al despejar el espacio para su creación, Él cortó parte de sí mismo. La expulsión que Dios se impuso a sí mismo era el reflejo sobrenatural de la expulsión mundana sufrida por los judíos españoles en tiempos de Luria.

O, digamos también, en tiempos de Simone Weil. No hay ninguna señal, en sus cartas o diarios, de que Weil leyera alguna vez a Luria o conociera la faceta cabalística de la teología judía. Si asumimos su ignorancia sobre este aspecto del pensamiento judío, los paralelismos entre su idea de décréation y el concepto de Tsimtsum son aun más sorprendentes. Ambos fueron planteados en tiempos de especial turbulencia social y miedos existenciales. Pero también fueron concebidos como alternativas a interpretaciones seculares de dos acontecimientos traumáticos.

Para Weil, Dios muestra su amor por su creación al retirarse de ella. De hecho, es la única opción que tiene, pues Él no puede coexistir en un universo lleno de cosas animadas e inanimadas, entre las que se incluye la humanidad. Como dijo, «Dios solo pudo crear escondiéndose. Si no fuera así, no habría otra cosa más que él».[14] Pero Dios se desdobla en ocho, para que nosotros, creación suya, lo descubramos. En un fragmento escalofriante, nos dice que «el que nos da el ser ama en nosotros el consentimiento de no ser …

Nuestro ser no es nada más que el deseo de que consintamos en no ser. Él nos pide constantemente el ser que nos entrega. Y nos los entrega para pedírnoslo».[15] En la visión de Simone Weil, Dios es, en el mejor de los casos, un neurótico y, en el peor, un sociópata; una divinidad que forja un universo que desearía no haber creado y lo habita con quienes desearía que nunca hubieran existido. «La necesidad irredimible, la precariedad, el sufrimiento, el peso aplastante de la miseria y el agotamiento del trabajo, la crueldad, las torturas, la muerte violenta, el miedo, el terror, las enfermedades; todo esto es el amor divino. Es Dios quien se aparta de nosotros para que lo podamos amar, porque si estuviéramos expuestos a la radiación directa de su amor, sin la protección del espacio, el tiempo y la materia, nos evaporaríamos como el agua bajo el sol; no habría suficiente yo en nosotros como para poder entregar nuestro yo por amor. La necesidad es la barrera entre Dios y nosotros que nos permite ser. Nos corresponde atravesar esa barrera para dejar de ser».[16]

Sentirse atraída por la desaparición la acercó a otros que, creía ella, compartían ese mismo deseo. Como por ejemplo los cátaros, la secta religiosa medieval que atrajo su atención cuando vivía en Marsella. Los cátaros creían que una deidad malvada había creado el mundo material y una deidad buena gobernaba el universo inmaterial. En esta lucha cósmica, la élite espiritual de la secta, conocidos como los perfecti o «los hombres buenos», asumieron como tarea llevar sus vidas a una abnegación física extrema.[17] Weil creía, así se lo escribió a Déodat Roché, un historiador aficionado del catarismo, que los cátaros heredaron el genio místico de la antigüedad prerromana: «Solo ellos eludieron la aspereza intelectual y la dureza de corazón que el dominio romano impuso en sus vastos territorios».[18]

Simone Weil se identificaba profundamente con los cátaros y romantizó sus enseñanzas y prácticas, así como la cultura y la historia de Languedoc. Mostró un entusiasmo parecido al mitificar una sublevación muy posterior contra la opresión imperial: la revuelta árabe por la independencia que fue liderada, entre otros, por un perfectus del siglo xx, T.E. Lawrence. En una carta a su amigo Jen Posternak, le impelía a leer Los siete libros de la sabiduría y describía a su autor como un «verdadero héroe», que no

era únicamente un erudito y un artista, sino también «una especie de santo».[19] Absorta en el relato que hace Lawrence de su papel en la revuelta, fue su vida después de la guerra lo que realmente la cautivó. Lawrence no rechazó las recompensas de la fama, más bien intentó deshacer, quizás incluso revertir esa fama. Se alistó en la Real Fuerza Aérea británica y cambió su nombre, primero a Ross y luego a Shaw, y cultivó (quizás desde una excesiva autoconsciencia) el anonimato que había perdido. Era indiferente al dinero y se sentía inclinado por el trabajo manual y la mortificación del cuerpo. Weil reconoció estos rasgos de Lawrence, tan cercanos a los suyos, y los elogió ante quien la quisiera escuchar. En una carta a David Garnett, el editor de Lawrence, escribió que lo más cautivador que había encontrado en él eran «sus años de sufrimiento y humillación voluntarios… De hecho, parece aun más humano, y a la vez más excepcional, en su esclavitud que en su gloria».[20]

Como ocurre a menudo con Simone Weil, su defensa de la decreación nos atrae con la misma fuerza con la que nos repele. En este caso de extrema disfunción interpersonal a nivel intergaláctico, no nos queda claro por qué Dios habría aceptado crearnos, pero aun menos por qué habríamos aceptado los humanos esta extravagante dinámica familiar. Qué diferente es esta interpretación, que niega la vida, de la visión vitalista de Luria en la que podemos hacer completo a un Dios herido al estar presentes, y no ausentes, en el mundo. Pero si seguimos ahondando, encontraremos una verdad poderosa en el centro de esta creencia de Weil. Aunque podemos ser superados o debilitados por las fuerzas que recorren nuestro mundo físico, nuestro enemigo principal es una fuerza que recorre el interior de todos y cada uno de nosotros: el «yo». Pero para vencer esta sumisión, ¿necesitamos asumir el misticismo cristiano de Simone Weil? Una brillante admiradora suya, la novelista y filósofa angloirlandas Iris Murdoch, creía que de ninguna manera.

*

«¿He llegado al final del camino que inicié hace muchos años cuando leí por primera vez a Simone Weil y vi una luz a lo lejos en el bosque?».[21] En esta entrada de su diario de 1968, Murdoch se remonta a los años en los que descubrió la obra de Weil mientras

estudiaba filosofía en Oxford. Al final de la década, cuando ya era una de las catedráticas más jóvenes de la Universidad de Oxford y estaba a punto de convertirse en una de las escritoras más prometedoras de Inglaterra, Murdoch empezó a difundir la obra de Simone Weil entre los lectores ingleses, además de introducirla en sus propias reflexiones sobre la naturaleza de la vida moral; una vida que, como escribió muchos años después, tenía que ser el espacio natural de cualquier pensador. Lo que más atrajo a Iris Murdoch de Simone Weil, en aquel momento y hasta el final de su vida, fue la búsqueda incansable de Dios en que se embarcó la filósofa francesa. Para Weil, la fe era la búsqueda del Bien por otros medios; para Murdoch, el Bien era la forma de recordarse que permanecía conectada al mundo.

Aunque siempre ha estado vigente, la cuestión del bien fue especialmente acuciante justo después del final de la Segunda Guerra mundial. Entre 1944 y 1946, justo después de licenciarse en Oxford, Murdoch se marchó a trabajar a Bélgica y Austria, devastadas por la guerra, en la Administración de las Naciones Unidas para el Auxilio y la Rehabilitación. Allí no solo encontró escenarios de absoluta devastación y desesperación (propios únicamente, informó, «de una auténtica hecatombe para la sociedad humana»), también conoció a un joven Jean-Paul Sartre. Cautivada por su persona y sus principios filosóficos (buceando en su obra, exclamó que esta era «lo real»), estaba en el lugar perfecto para subirse a la ola existencialista que se elevaba al otro lado del canal. Murdoch dominaba el francés e investigó las obras de Albert Camus, Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, y con su lenguaje lúcido y vigoroso, presentó estas figuras ante el público angloamericano.

Pero su fascinación por esta línea del pensamiento francés se fue desdibujando. A finales de los años 50, ya estaba desencantada con las afirmaciones más rutilantes del existencialismo, sobre todo en relación a la libertad radical. Acabó por concluir que no era «la filosofía que necesitamos». Para ella, la filosofía que el mundo necesitaba era la que el existencialismo y el giro analítico de posguerra habían dejado a un lado. A Murdoch le intrigaba la obra de Ludwig Wittgenstein, pero muy en contra de esa corriente filosófica, se identificó como platónica. Ya durante la guerra había

descubierto que «no hay mucho más que pensar [de Platón], sencillamente, no se le ha entendido. No aprendí nada de valor sobre él en la universidad (¡se consideraba que era “literatura”!)».[22]

Lo que Iris Murdoch consideraba más atractivo del pensamiento de Platón era la idea de que conceptos como «Belleza», «Justicia» o «Bien» fueran trascendentales pero reales: que fueran referencias eternas para nuestras acciones. Platón consideraba que, una vez que percibimos «el Bien», no nos queda más opción que cumplirlo. Pero el giro que Simone Weil dio al concepto de atención (una acción que, como hemos visto, exige el desmantelamiento del yo) llevó a Iris Murdoch a replantearse la naturaleza del bien. Aunque el cristianismo la llegó a tentar en algún momento de los años 40, Murdoch no podía llegar tan lejos como Weil e identificar el Bien con Dios; era incapaz, o simplemente no quería cruzar la línea que separa el platonismo del deísmo (no obstante, algunos críticos consideraron que sí cruzo esa línea, lo que llevó a Murdoch a bromear con que su filosofía acabaría siendo una teología. Y eso era un problema, añadía, porque ella no creía en Dios). Dios, concluía Murdoch, es un término «presuntuoso»: «un falso intermediario inventado por el egoísmo humano para hacer que la difícil tarea de la virtud parezca más fácil y más atractiva».[23] Por eso, ella situó el «Bien», sustituyendo a «Dios», en el centro de la actividad moral de los seres humanos.

Al proponer un platonismo contemporáneo, Murdoch perfeccionó los planos del arquitecto original llevando el concepto de Bien del plano trascendental al plano personal. O, quizá sea mejor decir, insistiendo en el movimiento constante que se da entre estos dos planos. Murdoch no duda de que el Bien existiera fuera del mundo privado de cada uno: el Bien es real. Lo que pone en duda es lo que entendemos habitualmente por «realidad» y por «realismo». La única realidad que vale la pena es aquella sobre la que tenemos el control: la que, en otras palabras, depende de la intervención de nuestras ideas. En vez de concebir el realismo como una réplica fotográfica del mundo real, Murdoch cree que exige que aportemos valor al mundo al que nos enfrentamos. Cuando prestamos la atención suficiente al mundo (como hacen los grandes artistas y las grandes almas), lo vemos como realmente es.

Pero esto no tiene nada de fácil. Estorbarnos en nuestro propio camino y obstaculizar nuestra propia visión es parte esencial de nuestro ser. Lo que para Iris Murdoch hace tan difícil el trabajo de la atención es «el enorme e incasable ego».[24] Ella cree que el enemigo es una fantasía personal, nada más que «el tejido de deseos y sueños magnificados y reconfortantes que nos ahorran tener que ver lo que está fuera de nosotros». En su planteamiento, la esencia de la vida moral no es el deseo de hacer el bien, sino la capacidad para verlo. Si nos deshacemos del filtro de las preocupaciones egoístas, podremos escapar de lo que Murdoch llama el «lodazal» de nuestros deseos egocéntricos y mirar al mundo y a los demás tal y como son. Una de las consecuencias de liberarse de la propia visión es que nuestro ser empieza a empequeñecerse y cada vez es un objeto menos absorbente.

En sus ensayos filosóficos, Murdoch reconoce explícitamente su deuda con Simone Weil, a la que denominó «admirable platónica».[25] Creía que la filosofía moral y la religión comparten el mismo enemigo y ofrecen técnicas para romper nuestros lazos con nuestros yoes, que nos empujan y nos exigen incansablemente. Pero Murdoch tomó la idea de fuerza de Weil para situarla en el interior del ser, y no en su exterior. ¿Qué es el ello, después de todo, sino una fuerza indiferente, no solo al bienestar de los demás, sino básicamente al intereses de su poseedor? Somos, escribió Iris Murdoch, «criaturas principalmente mecánicas, esclavos de fuerzas egoístas intensas e implacables cuya naturaleza apenas comprendemos… Quizás haya para cada ser humano barreras psicológicas insuperables para alcanzar el bien».[26] Por esta razón, la filosofía moral es la única tarea que puede buscar una forma de purificar y reorientar esta «energía que es naturalmente egoísta de una forma en que estaremos seguros de actuar correctamente cuando lleguen momentos decisivos».[27]

Aquí es donde entra el Bien, la realidad trascendental que ilumina el camino para deshacerse del ser (Murdoch usa el término «unselfing», que es entendible que prefiera, por su carácter terapéutico, a la apocalíptica «decreación» de Simone Weil). El Bien nos invita a desechar nuestro ser y nos permite ver y responder a nuestros congéneres en toda su subjetividad. Buscar el Bien es, nada más y nada menos que «intentar atravesar el velo de la conciencia

egoísta y unirse al mundo tal y como es». Una afirmación estimulante, pero a la que añade inmediatamente una condición: «Es un hecho empírico sobre la naturaleza humana que esta tarea puede no ser completamente exitosa».[28]

Pero, ¿se equivoca? Pensemos en el caso de André Trocmé. Trocmé era el pastor protestante de una aldea francesa, Le Chambon-sur-Lignon, que, con el resto de aldeanos, logró salvar la vida de unos tres mil refugiados judíos durante la ocupación. Unos años después, el filósofo Philip Hallie visitó el pueblo y preguntó insistentemente a sus habitantes por qué hicieron lo que hicieron. ¿No eran conscientes del riesgo atroz que corrían? ¿No estaban preocupados por sus propias vidas y las de sus seres queridos? Los aldeanos, uno tras otro, eran incapaces de encontrar una respuesta a las preguntas de Hallie. «¿Qué hay de raro?», preguntó uno. «Hicimos lo que teníamos que hacer». Una respuesta que era un eco de la simple pero abrumadora respuesta que el propio Trocmé había dado a la policía cuando le pidió que entregara a los judíos que estaba escondiendo: «No sabemos lo que es un judío. Solo conocemos seres humanos». Finalmente, Le Chambon-sur-Lignon se convirtió en un lugar para el bien, no porque Trocmé y sus feligreses leyeran a los grandes pensadores morales, sino porque sabían leer el mundo. Su visión era clara porque sus egos habían sido, sino eliminados, al menos reprimidos. Sabían el lugar que debía ocupar en sus vidas el rescate de otros seres humanos. Por decirlo ampliando ligeramente el objeto de una afirmación que hizo Murdoch sobre los intelectuales: «Un sacerdote tiene grandes cualidades. Pero un sacerdote que también es un buen hombre no conoce únicamente sus asuntos, sino el lugar exacto que ocupan estos en el mundo».

Albert Camus habría estado de acuerdo. Vivió en Le Panelier, una aldea a las afueras de Le Chambon, en esa misma época. Fue allí para curarse de una tuberculosis que no remitía, pero no participó en las actividades de la Resistencia en Chambon. De hecho, no está claro que Camus estuviera al tanto de estas actividades ni, si lo estaba, hasta qué punto. Pero fue en Le Panelier donde Camus tomó las primeras notas para La peste y eligió el nombre para su narrador lúcido y veraz: Doctor Rieux. Quizá fue solo una coincidencia que el nombre del doctor de Chambon fuera, precisamente, Riou. Pero es muy significativo que Rieux haga una profession de foi digna de

Weil y Murdoch cuando describe así su labor: «identificar con claridad lo que tiene que ser identificado; discriminar las falsas alarmas y tomar las medidas necesarias».[29]

Murdoch, que tenía la más alta consideración de la novela y de su autor, describió a Rieux como un «cristiano manqué». Es difícil no sonreír ante esta definición, pues vale igualmente para ella. Pero no se trata tanto de que Murdoch se quedara lejos del cristianismo como de que nunca pudo alejarse de una cierta forma de platonismo, del tipo que ella siempre asoció a Weil. Lo que Murdoch tomó de esta «platónica admirable» es la convicción de que ver bien es equivalente a hacer el bien. Al discernir el Bien (la forma en que el mundo es de verdad), reducimos a una nuestras posibilidades de acción. Lo explica así: «Solo puedo elegir dentro del mundo que puedo ver, en un sentido moral de «ver» que implica que la visión nítida es un resultado de la imaginación moral y el esfuerzo moral».[30] Tanto para Murdoch como para Weil, ver con claridad equivale a actuar con coherencia. Lo que parecen dos actividades diferentes son, en realidad, una.

Ni Weil ni Murdoch reflexionaron demasiado sobre el imperativo délfico: «Conócete a ti mismo». Para ambas, el imperativo era conocer a los demás. Mucho más que arremeter contra el yo y mucho mejor que empeñarse en buscar nuestro camino en el mundo. Lo que ejemplifica el bien es la calidad de nuestros vínculos con lo que existe fuera de aquello que Murdoch llama el «mecanismo de la fantasía», o del ser; no el escrutinio del yo. Por eso, el grado cero filosófico del Bien es para las dos filósofas la parábola de la caverna en La República de Platón. Es un error, dijo Weil, pensar que «la metáfora de la caverna se refiere al conocimiento y la visión simboliza la inteligencia. El sol es el bien. La visión es, así, la facultad que nos vincula con el bien».[31] En la misma línea, Murdoch identifica el Bien, y no el conocimiento, con el sol, la energía que permite al «peregrino moral» que emerge de la caverna ver el mundo real.[32] Con el Bien ocurre lo mismo que con el sol: no podemos mirar directamente ninguno de los dos, pero los dos nos permiten ver directamente el mundo.

Inevitablemente, la idea que tenía Iris Murdoch del bien podría parecer una reformulación a regañadientes de la idea de Dios. Los

creyentes se preguntarán por qué se molestó, sobre todo cuando su modelo platónico no contiene los rasgos básicos del modelo cristiano, en incorporar una relación personal con el Hacedor y con un Bien garantizado por toda la eternidad. La propia Murdoch confesó que a menudo tenía dudas sobre su insistencia en Dios como el principal objeto de reflexión, pero también mantenía que hay algo en «la seria tentativa de mirar compasivamente a los asuntos humanos que sugiere automáticamente que "hay mucho más que esto"». Reconoce la dificultad de determinar qué es ese «más» y, mientras tanto, regresa una y otra vez a la idea de Bien. Igual que la trascendencia en la religión conduce a Dios, la trascendencia en la moral debe conducir al Bien; una afirmación que no está arraigada en la psicología, sino en la realidad. Convencida de que el bien es una forma de realismo, Murdoch afirma que una buena persona aislada del resto tiene tan poco sentido como un árbol vivo suspendido en el aire. Tanto la persona como el árbol necesitan raíces, este para vivir y aquella para alcanzar el bien. «Un buen hombre debe conocer ciertas cosas sobre su entorno, siendo la más evidente la existencia de otras personas y sus necesidades. El principal enemigo de la excelencia moral (y también la artística) es la fantasía personal: el tejido de deseos y sueños magnificados y reconfortantes que nos ahorran tener que ver lo que está fuera de nosotros».[33]

*

Esos deseos y sueños nos ciegan, no solo ante lo que está fuera de nosotros, sino también ante lo que está fuera de nuestro entorno. Para Simone Weil, pocas instituciones son un mejor ejemplo de esta verdad que los partidos políticos. En una proposición que habría encantado al general de Gaullle si la hubiera leído, Weil llegó a abogar por la abolición de todos los partidos políticos. Para ella, todos los partidos, independientemente de su tinte ideológico, compartían tres rasgos esenciales: se dedican a alimentar pasiones colectivas, están diseñados para ejercer presión de grupo sobre las mentes de sus miembros y su tarea última es la autoconservación. Estos rasgos, uno tras otro, hacen casi imposible que sus miembros piensen y actúen como individuos.

Imaginen, dice Weil, un candidato político que declara: «Cada vez que tenga que analizar cualquier problema político o social, me comprometo a obligar completamente el hecho de que soy miembro de determinado grupo y a preocuparme únicamente de identificar el bien público y la justicia».[34] Una declaración así provocaría una mueca de desconcierto o una sonora carcajada en el resto de miembros de su partido, que además sentenciarían al candidato con la censura o con la expulsión. De sus análisis implacables extrae conclusiones despiadadas. Si un partido político es, como ella dice, «un excelente mecanismo que, a escala nacional, garantiza que ni una sola mente sea capaz de hacer el esfuerzo de percibir lo que es bueno, justo y verdadero en los asuntos públicos», entonces los partidos no tienen lugar en la esfera pública.

¿Parece una afirmación poco democrática? Weil nos habría recordado que la democracia no es un bien en sí mismo ni por sí mismo. ¿Qué pensaríamos de la democracia, decía, si en lugar de la Alemania nazi, hubiera sido la República de Weimar la que hubiera metido «a los judíos en campos de concentración y torturado cruelmente hasta la muerte»? Una idea como esa no es, para ella, «para nada inconcebible».[35] Después de todo, fue la Francia republicana, no la de Vichy, la que construyó campos de concentración a lo largo de la frontera con España para los refugiados de la Guerra civil en la que ella misma había participado. Poco después, estos mismos campos alojaron a los refugiados judíos que huyeron de la guerra que Hitler había organizado contra ellos.

Es perturbador que las democracias puedan albergar campos de concentración, pero no debería sorprendernos. Y no es menos perturbadora, aunque quizá sorprenda a más gente, la convicción de Weil de que la democracia no es un fin, sino un medio. Existe, simplemente, para alcanzar el bien. Si nos conduce al mal, debe ser desechada. El problema es que, con el sistema de partidos que define y sintetiza las políticas democráticas, el mal, inevitablemente, sale victorioso.

¿Podría ser de otro modo, cuando los políticos solo representan los intereses de su partido y no el interés público? Uno debería pensar lo que piensa, dice Weil «no porque resulte ser francés, o católico, o

socialista, sino porque la luz irresistible de la evidencia nos lleva a pensar así y no de otra manera».[36] Pero también consideraba que, en la era de la política y la comunicación de masas, esto se había hecho imposible, y comparaba la radio y los tabloides de entreguerras con la «cocaína», capaz de deformar y degradar la capacidad individual para atender al mundo y a los otros. (Una idea muy sugerente para nuestra propia época, en la que la retroalimentación entre los partidos políticos y los canales de televisión son el equivalente intelectual de una sobredosis de opiáceos).

Al final de su planteamiento, Weil se lamenta de que, casi en cualquier lugar, los ciudadanos ya no piensan, sino que «toman partido: a favor o en contra». Sus contemporáneos habían cambiado la actividad reflexiva y el reconocimiento de la complejidad por la necedad del prejuicio y la insistencia en la simplicidad. Lo que ella diagnosticó como «lepra intelectual» no es ni mucho menos único de su época y lugar. Ahora como entonces, nada es más cómodo, como decía Weil, «que no tener que pensar»; o, lo que es lo mismo, que pensar colectivamente, que es la razón de ser de los partidos políticos.[37] Pocas organizaciones, concluía, son más aptas para asfixiar cualquier sentido de la verdad o el bien, pues pocas organizaciones son más versadas a la hora de ejercer «una presión colectiva sobre las ideas de los hombres. Esta presión se ejerce activamente. Se exhibe públicamente. Se admite y se proclama». La conclusión de Weil es tan relevante hoy como lo fue en su día: «Nos horrorizaría si la costumbre no nos hubiera insensibilizado».[38]

*

«¿Cuánto tiempo dedicas al día a pensar?». Durante su estancia en el Hospital Midddlesex, Simone Weil a veces les hacía esta pregunta a las enfermeras que la atendían. Aunque debieron de sentirse confundidas con la pregunta, es muy posible que también se sintieran cautivadas por quien se la hacía. Como otras muchas personas de orígenes sociales humildes, las enfermeras sintieron que esa mujer les prestaba toda su atención (y, como tantos otros en posiciones de autoridad, los doctores se sintieron a menudo desconcertados y molestos con aquella paciente imposible. El

médico responsable, el Dr. Bennett, que fue incapaz de convencerla de que se sometiera a un tratamiento para sus pulmones tuberculosos o incluso de que comiera, declaró tiempo después que Simone Weil era «la paciente más difícil que había tenido nunca»).[39]

Es lógico pensar que no estuviera pensando en estas enfermeras cuando escribió esa palabra únicamente, «enfermeras», en su diario; una anotación sin fecha que es la última entrada que escribió antes de morir. Seguramente estuviera pensado en otras enfermeras: no las que la cuidaban en el hospital, sino las que estaban en el frente de guerra. En 1940, había ideado un plan para crear grupos de enfermeras voluntarias que se unirían a los soldados en la batalla. Durante los dos años siguientes, intentó vender su plan a casi cualquier persona que tuviera alguna influencia en los círculos políticos o militares. En julio de 1942, unos días después de llegar a Nueva York con sus padres, escribió al influyente teólogo Jacques Maritain, que también estaba en Nueva York, y le envió una copia de su plan, pero la disparatada esperanza de que Maritain pudiera organizar un encuentro con el presidente Roosevelt nunca se materializó. Tampoco tuvo mucha más suerte con la carta que envió con el mismo propósito al Almirante Leahy, que había servido como embajador de Estados Unidos en la Francia de Vichy hasta 1942. Cada vez más agitada, escribió también a un oficial inglés al que había escuchado en una retransmisión de la bbc pidiéndole que «leyera atentamente» la copia del plan que había incluido en el sobre. Su petición de que interviniera volvió a caer en saco roto.[40]

Desesperada, pero no abatida, hizo llegar otra carta a su amigo Maurice Schumann para que conociera su idea. Lo único que decía en ella del plan, del que adjuntó una nueva copia, era que «podría salvar la vida de muchos soldados, teniendo en cuenta el número de muertes que ocurren en una batalla por la falta de atención inmediata (conmociones, infecciones, pérdidas de sangre)». Para sostener la propuesta, adjuntaba un extracto del «Boletín del colegio americano de cirujanos» en el que se afirmaba que «la aplicación prematura de medidas terapéuticas puede prevenir, a menudo, complicaciones médicas graves».[41] Pero esta fue más bien una ocurrencia tardía de Weil. Aunque su «plan para la organización de las enfermeras en el frente» ocupa varias páginas, Weil no tiene prácticamente nada que decir sobre el trabajo habitual de las

enfermeras. En las primeras páginas, el lector se encuentra con que quienes tengan más que «un conocimiento elemental de enfermería» no podrían postularse. La razón fundamental es de orden práctico. Como observó Weil, las enfermeras trabajarían en las condiciones impuestas por el combate, bajo el fuego enemigo junto a los soldados. Por ello, podrían hacer poco más que aplicar «vendas, torniquetes y quizás inyecciones».[42] Con la esperanza de liderar el primer grupo de voluntarias, la propia Weil tomó un curso de primeros auxilios en Londres.

Pero todo esto era secundario. En seguida, Weil aborda el auténtico propósito de su plan. Las mujeres que se presentaran voluntarias para la tarea, no lo harían para salvar las vidas de los soldados heridos, sino para ofrecer como sacrificio sus propias vidas. Estarían preparadas, claro, para curar heridas, pero era más importante que estuvieran preparadas, e incluso desearan, sangrar y morir ellas mismas. Weil desciende a la realidad cuando afirma que «estas mujeres tendrían que ser extraordinariamente valientes. Tendrían que ofrecer su vida como sacrificio. […] estar dispuestas a estar siempre en los lugares más peligrosos y afrontar un peligro igual, si no mayor, al de los soldados en mayor riesgo».[43]

Concede que esta idea, por su novedad, podría parecer «poco práctica a primera vista». Casi parece un gesto de humor negro, pero no es así. Weil no podría hablar más seriamente, por la simple razón de que sus intenciones iban en serio. Observó, correctamente, que los éxitos militares alemanes no se explicaban por la estrategia ni por los recursos, sino por el espíritu y los hombres: «Hitler nunca perdió de vista lo importante que era apelar a la imaginación de la gente». Qué mejor ejemplo de esto, plantea, que las ss (Schutzstaffel). Formadas por hombres que «no solo están preparados para arriesgar sus vidas, sino también para la muerte. Ese es el punto esencial. Tienen una inspiración diferente a la del resto de los ejércitos, cercana a la fe o al espíritu religioso». Por mucho que despreciemos aquello en lo que creen, dice, no podemos negar el poder de sus creencias. La cuestión no sería copiar la idolatría brutal del nazismo, sino crear su opuesto. Para afrontar este reto, los aliados necesitaban movilizar algo más que hombres y recursos; principalmente, un vigor moral que fuera completamente diferente del nazismo, pero también su equivalente psicológico.

«Quizás nuestra victoria dependa de la presencia entre nosotros de una inspiración equivalente, pero auténtica y pura».[44]

Para un cristiano, la inspiración equivalente es Dios; para un platónico, es el Bien. Tanto uno como el otro representan lo que Murdoch llama «un objeto de atención singular, perfecto, trascendente, no-representable y necesariamente real».[45] La realidad de este objeto se manifiesta cuando intentamos entender el mundo. Lo hace de la misma forma, dice Murdoch en una sutil variación del argumento ontológico a favor de la existencia de Dios, que la idea de perfección. «Una comprensión profunda de cualquier campo de la actividad humana implica la revelación progresiva de que pocas cosas son verdaderamente buenas y ninguna es perfecta. El conocimiento progresivo de la conducta humana funciona de forma parecida. Acabamos percibiendo escalas, distancias, patrones… y llegamos a ver como extraordinario lo que poco antes estuvimos dispuestos a dejar pasar. La idea de perfección, en conclusión, funciona dentro de un campo de estudio que produce una creciente sensación de dirección».[46]

Igual que encontramos una orientación hacia la perfección en nuestros juicios diarios, podemos orientarnos a nosotros mismos hacia la belleza o el bien. Muestras de gran bondad (lo que ocurrió, por ejemplo, en Le Chambon-sur-Lignon) atraen nuestra atención, como lo hacen las mejores obras de arte, apartándonos de la irrealidad de nuestras preocupaciones egoístas y enfrentándonos a la realidad del mundo. Sin duda, Simone Weil habría estado de acuerdo con Iris Murdoch en que esto entraña la forma más auténtica de realismo. «La autoridad del Bien nos parece algo necesario porque el realismo (la capacidad para percibir la realidad) que la bondad exige es una especie de habilidad intelectual para percibir lo que es verdad, que implica, automáticamente y al mismo tiempo, la supresión del yo».[47]

Reducida a su esencia, la idea de las enfermeras en el frente no era tanto un plan como un gesto en nombre de la belleza y la bondad. Después de arrodillarse ante las imágenes de los pueblos pesqueros en Portugal y los frescos en Italia, después de arrodillarse en Solesmes al escuchar los cantos gregorianos, era como si ahora se arrodillara ante la imagen extraordinaria de sufrimiento y sacrificio

que estaba en su mente. Era su forma de desviar la mirada del espectador de los ejemplos constantes de cinismo, crueldad e insensibilidad y dirigirla hacia este acto imaginario de bondad. «Quizás no haya un mejor símbolo de nuestra inspiración que los cuerpos de las mujeres en un contexto así. La persistencia misma de algunas acciones humanas en el centro mismo de la batalla, en el clímax de la inhumanidad, sería una señal de desafío a la inhumanidad que el enemigo había elegido para sí mismo y nos obligaba también a practicar. […] Un pequeño grupo de mujeres que día tras día dieran tal muestra de valor sería un espectáculo tan nuevo, tan relevante, tan cargado de un significado evidente, que golpearía nuestra imaginación más que cualquiera de las ideas que Hitler había tenido».[48]

Sería reduccionista menospreciar el plan (como tantas otras cosas de la vida y la obra de Simone Weil) por impracticable, pues este carácter, como a las acciones de los aldeanos de Le Chambon, no le resta importancia; al contrario. Cuando vivía en Marsella y buscaba formas de participar en la Resistencia, Weil escribió un breve ensayo sobre el tema del Bien que tituló «Moral y literatura». En él pone frente a frente lo fácil que es describir el bien en el arte y lo difícil que es actuar según el bien en la vida. ¿Por qué ocurre esto? Los artistas, responde, pueden hacer lo que deseen en una novela o en un cuadro, pero no en el mundo. Al contrario que el mundo del arte, el mundo de las cosas se rige por la gravedad. Por esta razón, dice Weil, «un hombre que baja una escalera y cae porque no ve un escalón es un espectáculo triste y sin interés». Pero nunca nos cansaremos de la visión de «alguien que camina hacia las nubes por el aire y después desciende, como en una escalera». Seguidamente concluye que «ocurre lo mismo con el bien puro». Si viéramos una tan «inmensa maravilla» en algún momento de nuestras vidas, ¿no quedaríamos paralizados, quizás incluso transformados, por esa visión?

1. A la espera de Dios, cit. ant.

2. A la espera de Dios, cit. ant.

3. Perrin, Jean-Marie/Thibon, Gustave. Simone Weil: tal como nosotros la conocimos, Granada: Editorial Nuevo Inicio,

2015

.

4. Pétrement, op. cit.

5. Pétement, op. cit.

6. Intimations of Christianity among the Ancient Greeks, cit. ant.

7. Intimations of Christianity among the Ancient Greeks, cit. ant.

8. Escritos históricos y políticos, cit. ant.

9. Robert Chenavier, «Completing Christianism through a Consistent Materialism», en The Christian Platonism of Simone Weil (ed.: Jane Doering y Eric O. Springsted), Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press,

2004

.

10. Paso de control fronterizo en la Friedrichstrasse en el Muro de Berlín (N. del T.)

11. Intimations of Christianity among the Ancient Greeks, cit. ant.

12. Yerushalmi, Yosef. Zajor: la historia judía y la memoria judía, Barcelona: Anthropos,

2002

.

13. Scholem, Gershom. Las grandes tendencias de la mística judía, Madrid: Siruela,

2012

.

14. Oeuvres complètes VI. Cahiers, cit. ant.

15. Nevin, op. cit.

16. A la espera de Dios, cit. ant.

17. Excepto cuando no lo hicieron. En un libro de referencia, Montaillou, el historiador Emmanuel Leroy Landurie cuenta la vida de uno de los perfecti, que sentía una conmovedora debilidad por el mundo demasiado físico de la comida y las mujeres.

18. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

19. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

20. Nevin, op. cit.

21. Conradi, Peter. Iris Murdoch: A Life, Nueva York: W.W. Norton,

2001

.

22. Existentialists and Mystics, cit. ant.

23. Existentialists and Mystics, cit. ant.

24. Existentialists and Mystics, cit. ant.

25. Existentialists and Mystics, cit. ant.

26. La soberanía del bien, cit. ant.

27. La soberanía del bien, cit. ant.

28. La soberanía del bien, cit. ant.

29. La peste, cit. ant.

30. La soberanía del bien, cit. ant.

31. Intimations with Christianity, cit. ant.

32. La soberanía del bien, cit. ant.

33. La soberanía del bien, cit. ant.

34. Nota sobre la supresión general de los partidos políticos, Madrid: Olañeta,

2014

.

35. Nota sobre la supresión general de los partidos políticos, cit. ant.

36. Nota sobre la supresión general de los partidos políticos, cit. ant.

37. Nota sobre la supresión general de los partidos políticos, cit. ant.

38. Nota sobre la supresión general de los partidos políticos, cit. ant.

39. Pétrement, op. cit.

40. Pétrement, op. cit.

41. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

42. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

43. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

44. Oeuvres complètes V. Écrits de New York et de Londres, cit. ant.

45. La soberanía del bien, cit. ant.

46. La soberanía del bien, cit. ant.

47. La soberanía del bien, cit. ant.

48. La soberanía del bien, cit. ant

Epílogo

Las ideas llegan y se instalan en mi mente por error; entonces, dándose cuenta del error, insisten tenazmente en salir a la luz. No sé de dónde vienen o para qué sirven, pero, sea cual sea el riesgo, no creo que tenga el derecho de impedir esta operación.

Simone Weil

«La época actual es una en la que todo lo que habitualmente parecía una razón para vivir se desvanece, una en la que, a riesgo de hundirnos en el desconcierto o la inconsciencia, debemos ponerlo todo en cuestión. Que el triunfo de los movimientos autoritarios y nacionalistas haya arruinado en gran parte la esperanza que la gente honrada tenía en la democracia y el pacifismo es solo una parte del mal que sufrimos. […] Vivimos una época desprovista de futuro. En la espera de lo que vendrá no hay esperanza, sino angustia».[1]

Todo y nada ha cambiado desde que Simone Weil hizo esta observación hace casi un siglo. En los años 30, la robótica y la inteligencia artificial parecían meras ficciones de Jules Verne o H.G. Wells, pero algunas observaciones de Weil sobre la naturaleza interconectada del capitalismo y la tecnología previeron aspectos del mundo actual. Aunque durante su vida, el mundo fue capaz de resistir la plaga del totalitarismo (al menos en la forma del nazismo y el estalinismo), su análisis de este fenómeno arroja una luz reveladora sobre la recurrencia del autoritarismo y el etnonacionalismo en este siglo. Sus reflexiones sobre la naturaleza extensiva e implacable de la fuerza fueron enunciadas en relación al desplazamiento y la destrucción de pueblos enteros en su propia época, pero sirven igualmente para la angustia que viven decenas de millones de refugiados en la nuestra.

Podrían preguntarse por qué deberíamos molestarnos en leer la obra de Simone Weil, si estos males políticos y sociales parece que estarán ahí siempre. Además, muchas de sus soluciones para estas injusticias son, en el mejor de los casos, poco prácticas, y en el peor, inhumanas. Como ejemplo de lo primero, su postura a favor de la abolición de todos los partidos políticos (una opción que, en tiempos tan polarizados como estos, puede resultar atractiva en el caso de Estados Unidos) tiene sentido como provocación filosófica, pero no como política efectiva. Respecto a lo segundo, de Gaulle no estaba solo al desestimar, al considerarla una locura, la propuesta de lanzar enfermeras en paracaídas en mitad del campo de batalla. Reconozco que a mí también me parece insensato, cuando no directamente demente. ¿Acaso aquellas mujeres, aun limitadas por los muchos prejuicios institucionales y sociales de la época, no hicieron contribuciones suficientemente valiosas? Pensemos en la vida de la doctora Louisa Garrett Anderson, una sufragista inglesa que, a principios del siglo xx, superó los mayores obstáculos para establecer hospitales en París y Londres en los que tratar a los soldados heridos durante la Primera Guerra mundial. Como Weil, Anderson insistía en el imperativo del deber y la convicción de que «no hacer nada es realmente inútil». Como Weil, insistía en que había que llevar uniformes blancos (aunque ella y las otras doctoras llevaban también sus insignias sufragistas). Pero al contrario que Weil, Anderson y sus colegas aportaron una ayuda de importancia vital y que no exigía ningún martirio.[2]

Simone Pétrement hace una conmovedora confesión en la biografía de su amiga. «¿Quién no se avergonzaría de sí mismo en presencia de Simone, viendo la vida que ella llevaba?».[3] También esta ha sido a menudo mi propia experiencia con Simone Weil. Siento que su lectura es una revelación y, a la vez, un reproche. No he alcanzado ni alcanzaré las expectativas que ella tenía para sí misma y para los demás, pero he de confesar que por momentos siento la irritación y la impaciencia que hubieron de experimentar muchos de quienes la conocieron ante su carácter extremo, confusos no solo por algunas de sus ideas filosóficas, sino también por su insistencia en integrarlas en nuestras vidas. «Lo que no puedo soportar», decía a sus estudiantes, «es la promesa».[4]

Me ocurre lo mismo. Pero la promesa es, casi siempre, lo máximo

que puedo esperar de mí mismo. Sé que nunca podrá llegar a estar cerca de las ideas que Simone Weil se exigía a sí misma. En un libro reciente, A Decent Life: Morality for the Rest of Us, el filósofo Todd May hace una convincente argumentación a favor de una vida moral situada en un punto medio: «La mayoría de nosotros somos incapaces de vivir vidas que sean faros de luz moral», escribe con cautela, pero «deseamos ser personas decentes moralmente». El problema con los ideales es que son solo eso: ideales. Por definición, son casi imposibles de alcanzar en la vida para casi todos nosotros. Además, dice May, si pudiéramos vivir siguiéndolos de alguna forma, nuestras vidas serían menos satisfactorias y significativas. El tipo de vida moral que exige el imperativo categórico (lleve o no lleve falda), dice May, «requiere una gran cantidad de sacrificio y atención, y a menudo nos desvía de nuestros compromisos más importantes y nos llevan a formas de vida que, aunque sean admirables, son onerosas y casi imposible de alcanzar para la mayoría de nosotros».[5]

Tengo la impresión de que este es el caso de Simone Weil. En un ensayo despiadado, Susan Sontag sintetizó el dilema que confrontan muchos de sus lectores. Señalando el extraño pero poderoso atractivo del gusto de Weil «por lo extremo en el arte y el pensamiento», Sontag consideraba que se resistía «a admitir que pasen de un puñado los lectores que realmente compartan sus ideas, de entre las decenas de miles que ganó tras la publicación póstuma de sus libros y ensayos».[6] No puedo hablar por el resto de decenas de miles de lecturas, pero yo, por mi parte, me encuentro a menudo en la posición insostenible de compartir sus ideas y, aun así, ser consciente de que no podría, y quizás no debería, actuar según ellas. Pero, igual que Sontag, lucho por reconciliar la creencia de Weil en la necesidad de la misericordia y la actitud inmisericorde no solo para con los enemigos, sino también para con los amigos y, por supuesto, para consigo misma. Ella se merecía algo mejor, al igual que muchos de sus amigos.

Pero al mismo tiempo, no puedo evitar regresar una y otra vez a este extraordinario individuo. La vida de Weil, en su fusión única de creencias, palabras y acciones en un todo brillante, fue única. Para muchos de sus lectores, la vida de Weil tiene todos los atributos de una santidad secular. Es conveniente recordar las observaciones de

George Orwell sobre un contemporáneo de Weil, Mahatma Gandhi. Asombrado ante el rigor de sus convicciones espirituales y éticas, que hicieron que en varias ocasiones estuviera dispuesto a aceptar la muerte de algún miembro de su familia antes que permitirle que tomara algo de caldo de pollo, Orwell sentencia: «Esta actitud quizás es noble, pero, en el sentido en el que, según creo, la mayoría de la gente le daría a la palabra, es inhumana». La conclusión está clara: «Sin lugar a dudas, el tabaco, el alcohol, etcétera, son vicios que un santo debe evitar, pero también la santidad es algo que los seres humanos deben rehuir».[7]

Pero esto no quiere decir, por supuesto, que nos podamos permitir ignorar la vida de Weil o de Gandhi. Al contrario. Con sus vida y sus ideas nos ocurre lo mismo: asombran y provocan, deslumbran e inspiran. Es menos habitual que nos den consuelo, pero quizás el consuelo no es lo único que importe. Es más importante, quizás, la comprensión. «Solo el gran arte», dijo Murdoch, «fortalece sin consolar».[8] Esta reflexión es perfecta para el pensamiento y la vida de Simone Weil. Una de las razones que atraen nuestra atención es la estricta correspondencia entre sus pensamientos y sus actos. En ocasiones, hizo de ella alguien difícil de soportar, pero siempre imposible de reemplazar. Lo que escribió sobre los beneficios de la testarudez, vale también para su pensamiento y su acción: «Toda forma de virtud tiene su fuente en el encuentro que contrasta el pensamiento humano con una materia sin clemencia y sin perfidia».[9] Es raro encontrar una guía más deseable para nuestras vidas, por muy ardua que esta sea.

1. Opresión y libertad, cit. ant.

2. Ver Moore, Wendy, No es lugar para mujeres, Barcelona: Crítica,

2021

, un relato entusiasta sobre la vida del trabajo de Anderson y el que sería conocido como Hospital de las Sufragistas.

3. Pétrement, op. cit.

4. Gray, op. cit.

5. May, Todd. A Decent Life: Morality for the Rest of Us, Chicago: University of Chicago Press,

2020

.

6. Sontag, Susan. Contra la interpretación y otros ensayos, Barcelona: DeBolsillo,

2021

.

7. Orwell, George, «Reflections on Gandhi», en The Orwell Reader, (ed. Richard Rovere), Harcourt, Brace, Jovanovich,

1956

[hay traducción al español en Ensayos, cit. ant.]

8. Murdoch, Iris, «Against Dryness», Encounter 16, enero de

1961

.

9. Opresión y libertad, op. cit.

Agradecimientos

No podría haber escrito este libro si no fuera por Priya Nelson. Priya no solo fue quien me dio la idea para escribir sobre Simone Weil, sino también la mejor editora posible. Nunca podré agradecerle lo suficiente el humor y la humanidad, la inteligencia y la profundidad que me ha regalado desde que empezamos este libro. También debo dar las gracias a sus colaboradores en la editorial, Dylan Montanari y Tristan Bates, por todo lo que han hecho para ayudarme en los dos últimos años. A los dos lectores anónimos del manuscrito les estoy profundamente agradecidos por sus muchos comentarios y correcciones. Además, debo mucho también a mi correctora, Lys Weiss, de Post Hoc Academic Publishing Services, por su agudeza infalible. Mi sincero agradecimiento, también, a Christian Schwab y Alan Thomas por su paciencia y atención exquisitas. Finalmente, doy gracias a Jennifer Johnston por la elaboración del índice. Espero que nadie de quien haya trabajado en el manuscrito se sienta decepcionado ahora que el libro está en sus manos.

Durante los últimos años, he publicado varios artículos sobre Simone Weil que contribuyeron a la redacción de este libro. Estoy muy agradecida a Laura Secor de Foreign Affairs, Peter Catapano de New York Times, Fred Hiatt de Washington Post, Paul Jump de Times Higher Education, y Boris Dralyuk de Los Angeles Review of Books, por todo lo que hicieron. Editores y colegas que me ayudaron a pensar con más claridad sobre el pensamiento de Weil. Estas investigaciones previas son «Rooting a New Patriotism: Simone Weil Is More Relevant Than Ever, 70 Years On», publicado en Foreign Affairs el 28 de junio de 2019; «What We Owe to Others: Simone Weil's Radical Reminder», publicado en New York Times el 20 de febrero de 2018; «This French Intellectual Diagnosed America's Current Political Malaise— in 1943», publicado en Washington Post el 18 de julio de 2019; «Learning Outcomes Miss the Point of Higher Education», publicado en Times Higher

Education el 29 de marzo de 2018, y «The Logic of the Rebel: On Simone Weil and Albert Camus», publicado en Los Angeles Review of Books el 7 de marzo de 2020.

Más cerca de casa, quiero dar las gracias a mi buen amigo y colega Michael Barnes por su lectura atenta y generosa del manuscrito completo. Otros amigos y colegas a los que estoy agradecido por leer y comentar partes del libro son George Allier y Ronald Collins. Como siempre, me siento muy afortunado por el apoyo y la amistad brindadas por William Monroe, decano del Honors College en la Universidad de Houston, el extraordinario lugar donde he trabajado felizmente durante los últimos treinta años.

Por último, mi gratitud hacia mi mujer, Julie Zaretzsky; sin cuya atención este mundo y este escritor serían infinitamente más pobres. También me siento agradecido por todo lo que mi hijo, Ruben, me ha dado estos últimos años. Finalmente, este libro está dedicado a mi hija, Louisa, que tanto tiempo dedica a pensar.